




# DE LA CRITIQUE

DES

# IDÉES PLATONICIENNES

## PAR ARISTOTE,

AU PREMIER LIVRE DE LA MÉTAPHYSIQUE,

PAR L. LEFRANC.

Agrégé de Philosophie



PARIS,

CHEZ JAUBERT, LIBRAIRE.

RUE DES GRÈS.

1843.





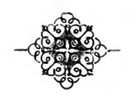
DE LA CRITIQUE

DES

# IDÉES PLATONICIENNES

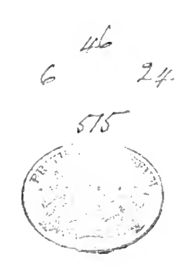
PAR ARISTOTE,

AU PREMIER LIVRE DE LA MÉTAPHYSIQUE.



PARIS,
CHEZ JAUBERT, LIBRAIRE,
RUE DES GRÈS.

1843.




Bordeaux. — Imprimerie de Lavigne, allées de Tourny, 7.

*A mon ami* **Adolphe d'Avril.**

DE LA CRITIQUE

DES

# IDÉES PLATONICIENNES

**PAR ARISTOTE,**

**AU PREMIER LIVRE DE LA MÉTAPHYSIQUE.**

Deux philosophies sont en présence dans tous les siècles et dans toutes les parties de la science. Une philosophie positive veut établir une science de la pensée, qui se distingue de toutes les sciences dont l'étendue et les choses sensibles sont l'objet. Une philosophie négative, ennemie de la première, la combat sur tous les points, travaillant à se détruire elle-même, comme science propre et indépendante des sciences physiques.

La philosophie positive se fonde sur le principe de la raison qui ne relève point des sens, qui juge

l'exercice des sens comme celui des autres facultés, et se confie, par-dessus tout, au témoignage de la conception, dégagée des formes de la sensibilité. La philosophie négative, contradictoirement à la philosophie positive, proclame le principe de la sensibilité exclusive, réduisant l'esprit humain à la capacité de recevoir et de transformer des sensations. La première, fidèle à son principe, admet dans les choses deux réalités : l'une que la raison y saisit, l'autre qui, seule, est accessible aux sens. La réalité qui tombe sous les prises de la raison est bien plus parfaite que celle qui ne tombe que sous l'impression de la sensibilité. La seconde philosophie, d'accord avec elle-même, ne tient pour réel dans les objets que ce qu'on y sent : ce qui n'est que conçu n'existe point, ou n'existe que dans l'esprit, et comme opération abstraite formée par l'esprit, sans que rien dans l'objet extérieur corresponde à cette opération intellectuelle.

Voici les deux logiques qui ont leur point de départ, l'une dans l'un, l'autre dans l'autre principe de ces philosophies. La logique qui tient au principe de la sensibilité exclusive soumet à la mesure de la sensation toute idée dont elle veut apprécier la valeur. D'après cette mesure, l'idée d'une psychologie, c'est-à-dire, d'une science du moi, est une chimère, puisque l'idée du moi un et identique est conçue simplement, et qu'elle n'est pas sentie, et que l'objet d'une telle idée n'est rien de réel. La

logique, non plus, ne peut prétendre à la connaissance de la vérité une et identique ; car une telle vérité n'est point accessible à la sensibilité, qui n'est jamais une et identique à elle-même.

Le doute sur la légitimité de nos connaissances va plus loin. Il ne s'arrête pas à l'existence réelle des choses conçues, il s'étend même à la réalité des choses senties. En effet, notre croyance à la légitimité de nos conceptions pures n'est pas moins irrésistible que notre croyance à la légitimité de nos sensations. Si nous sommes constitués de manière à ne concevoir que des chimères, qui nous dit qu'avec une nature ainsi faite nous sentions des réalités ? Toute existence conçue ou sentie est donc enveloppée pour nous dans la même incertitude.

Le bien ne tombe sous la sensation qu'autant qu'il est en rapport avec nous personnellement, et avec la partie la plus variable de chacun de nous. Il ne peut donc être réel que comme bien individuel et égoïste. Le bien moral, considéré comme le bien de tous les êtres raisonnables, est conçu et non senti : ce n'est qu'une abstraction, une chimère qui ne peut jamais devenir la règle d'un esprit qui cherche la réalité dans ses actions.

L'idée de Dieu est, de toutes les idées, celle qui est la moins susceptible de se traduire par une sensation : c'est donc, de toutes les abstractions de notre esprit, la plus chimérique. Tel est le dernier

terme de la logique qui part du principe de la pure sensibilité.

Parallèlement, et contrairement à cette logique, il en est une autre, celle de la philosophie positive, laquelle ressaisit les résultats psychologiques, logiques, moraux, religieux, et relève et relie entre eux tous les anneaux de la chaîne des vérités détruites par la première. Il y a, dans l'esprit humain, une substance une et identique ; il y a, pour lui, une vérité absolue, une règle des actions dominant tous les intérêts mobiles des sens, et un être infiniment bon et intelligent, providence de toutes ses créatures, parce qu'il y a, au fond de l'esprit humain, une faculté suprasensible qui s'accepte elle-même comme parfaitement réelle, et comme saisissant la plus parfaite réalité. Il est intéressant de voir comment le principe philosophique qui pose l'existence de cette faculté par laquelle sont saisies des idées absolues, soutient la lutte engagée entre lui et le principe exclusif de la sensation. Il est intéressant surtout de considérer la première grande formule que ce principe positif a reçue, et d'apprécier la critique la plus sévère à laquelle cette formule ait été jamais soumise. C'est à cet objet que ce travail est consacré.

Chez les anciens, Platon a été le premier philosophe qui, recevant des mains de Pythagore, de Parménide et de Socrate le principe de la raison absolue, lui ait donné une forme systématique et

en ait fait la base d'une vaste philosophie, où tous les êtres, toutes les vérités trouvent place à la fois. Les philosophes venus après lui, qui se sont attachés à ce même principe, ont généralement conservé plus ou moins le système dans lequel ce principe avait été établi par Platon. Ceux qui paraissent s'éloigner de ce système, tout en gardant le principe, ont reproduit les principaux élémens que ce système renferme. Ils ont même suivi l'esprit général de la méthode platonicienne, se donnant le seul mérite d'un langage plus précis, d'un arrangement plus commode dans les détails, et d'une exposition plus large et plus dégagée. Mais toutes les idées métaphysiques, développées dans quelque philosophie positive que ce soit, sont exposées dans Platon; elles y sont présentées sous une forme qui permet d'en voir facilement et la solidité et la fécondité.

Il sera donc important d'examiner la critique qui a été faite de ce système; par là, nous pourrons connaître deux choses : la première, si la métaphysique platonicienne est dans son ensemble conforme à la vérité; la seconde, si elle est conçue de la manière la plus propre à faciliter les progrès ultérieurs de la science. Aristote s'est chargé de faire cette critique. Il est, conjointement avec Platon, le plus grand philosophe de l'antiquité. Comme Platon, il admet le principe de la raison absolue. Il a réuni en corps de doctrine les principaux élémens d'une philosophie rationnelle. La marche

qu'il suit est fortement caractérisée. Il sera curieux de savoir en quoi les élémens positifs de la philosophie d'Aristote et sa méthode diffèrent ou se rapprochent des élémens philosophiques et de la méthode que nous trouvons dans Platon. Le disciple est loin d'avouer que les antécédens de sa science soient dans les enseignemens qu'il a reçus de son maître. Il attaque au contraire fortement celui-ci, condamnant le fond et la forme des idées platoniciennes, et paraissant peu croire aux fruits qu'on en pourrait retirer.

Cette critique du platonisme, par Aristote, est-elle ou n'est-elle pas fondée dans ses points principaux ? Cette première question purement scientifique étant résolue, on peut se demander quels sont les motifs qui ont inspiré les formes d'une telle critique, surtout si l'examen de la première question avait conduit à reconnaître que cette critique est peu soutenable ?

Telles sont les deux questions qui se présentent à notre esprit. Mais pour que nous leur accordions de l'importance, il faut que déjà nous soyons persuadé d'une chose, savoir : que ces deux questions se lient intimement à cette autre question plus générale, celle de la légitimité du principe de la raison absolue. Dans la lutte qu'Aristote engage contre son maître, si nous ne voyions qu'une forme qui veut se substituer à une autre forme, nous n'aurions pas à nous en inquiéter beaucoup. Mais

si les fondemens sur lesquels s'appuie le savant critique se trouvaient être négatifs du principe même de toute philosophie positive, la discussion deviendrait pour nous de la plus haute gravité Alors, en effet, la cause de la philosophie serait en jeu avec Platon; et si, de plus, il arrivait qu'Aristote, en même temps qu'il se fait dans sa critique l'auxiliaire de la philosophie négative, se fît, dans sa philosophie dogmatique, l'imitateur et le reproducteur des idées qu'il aurait niées dans le système de son maître, nous aurions le spectacle d'une contradiction très-instructive : nous verrions alors deux Aristotes, dont l'un est impuissant quand il combat les conséquences du principe de la philosophie positive, et l'autre retrouve toute sa vigueur en reprenant les armes pour ce même principe et contre lui-même. Nous tirerions cette conséquence, qu'un principe éprouvé ainsi par les deux efforts contraires d'un esprit aussi puissant est un principe solide, et que c'est à lui, bon gré mal gré, que doivent se rallier tous ceux qui veulent une métaphysique.

Or, c'est ainsi que nous avons jugé la critique qu'Aristote dirige contre la théorie des idées platoniciennes. Ce philosophe est faible quand il s'attaque à cette théorie. Dans cette théorie se trouvent tous les élémens métaphysiques dont il s'empare, et qu'il développe pour devenir fort. Faiblesse d'Aristote contre Platon, et force d'Aristote avec Platon : telles sont les deux choses que nous nous

proposons de montrer dans l'examen que nous ferons de la critique des idées platoniciennes par Aristote.

Nous réduirons cette critique fameuse à trois objections : 1.° d'après le Stagirite, la méthode générale de Platon est impuissante pour établir la vérité métaphysique de quoi que ce soit ; 2.° les preuves particulières que ce dernier philosophe donne de l'existence des idées manquent de solidité ; 3.° en supposant même que les idées existassent , elles ne rempliraient pas le but pour lequel elles ont été imaginées ; elles n'expliqueraient l'existence de rien, puisqu'elles ne peuvent être la cause matérielle, formelle, motrice, finale, de rien.

L'examen de cette critique sera l'objet d'une première partie.

Quand nous aurons apprécié cette triple critique, nous essaierons de déterminer la nature des motifs qui l'ont inspirée : ce sera l'objet d'une seconde partie ; enfin, nous reprendrons l'examen de quelques reproches que, de nos jours, à l'imitation d'Aristote, on adresse à Platon : c'est par cette troisième considération que nous terminerons ce travail.

# PREMIÈRE PARTIE.[1]

## Appréciation de la critique d'Aristote contre Platon.

### CONSIDÉRATIONS PRÉLIMINAIRES.

*Exposition du platonisme par Aristote.*

L'appréciation de la critique faite par Aristote doit naturellement être précédée de l'appréciation

(1) Nous exposons la doctrine de Platon d'après l'ensemble des idées qui se trouvent répandues dans ses divers dialogues. Le but, la pensée dominante de chaque ouvrage de Platon, est constamment le lien qui rattache le sujet spécial de cet ouvrage à la grande conception des idées. Prenant quelques-uns des principaux dialogues, nous trouvons toujours aussi une proposition qui se reproduit sous des formes variées et qui résume la pensée du dialogue, en le liant au système général de l'auteur. En réunissant les propositions dont chacune exprime le sens général de chaque ouvrage, on aura la substance de la doctrine de Platon, tirée de plusieurs de ses dialogues. Rien ne peut mieux faire juger du vrai sens de la théorie de Platon qu'un tel rapprochement. C'est donc à cette synthèse que nous renvoyons; et notre soin est, dans chaque dialogue, d'indiquer une proposition qui y soit importante et y reçoive des développemens considérables.

Théétète (*Platon*, édition de Marsile-Ficin, Lyon), pag. 133: Οὒκ ἄρ᾽ ἂν ειη ποτὲ αἴϛθησίς τε καὶ ἐπιϛτήμη ταυτὸν. *Idem*, page 142.

de l'exposition que fait ce philosophe des doctrines qu'il critique. Or, Aristote expose le platonisme pris de deux points de vue ; il montre d'abord quelles en sont les origines, ensuite il fait voir ce qu'il est en lui-même.

Aristote assigne trois origines à la philosophie de Platon : 1.° une origine pythagoricienne à laquelle la plus grande partie de cette philosophie se rapporte ; 2.° une origine éléatique qui est indirecte, par Cratyle, disciple d'Héraclite, dont

---

Philèbe, page 92 :

*Δύο δέ καθόπερ τά ὀνόματα, και τότε τὸ ἀγαθόν και ἡδύ διάφορον ἀλλήλων φύσιν* Εχειν.

*Idem*, page 94.

Le Sophiste, page 165 :

*Δεῖ θαῤῥοῦντα ἤδη λέγειν ὅτι τὸ μὴ ὄν, βεβαίως εςτὶ τὴν αὐτου φύςιν ἐχον.*

Le Cratyle, page 280 :

Αρ' *οὖν οἷόν τε προςειπεῖν ἀυτὸ ὀρθῶς, εἰ ἀεὶ ὑπεξέρχεται....*

Αλλα *μὲν οὐδ' ἄν γνωθείη γε ὑπ' οὐδενὸς. ἅμα γαρ ἄν επιόντος τοῦ γνωσομένου, ἄλλο καὶ ἀλλοῖον γίγνοιτο.*

Le Phœdon, page 394 :

Τω *καλῷ τὰ καλὰ γιγνεται καλὰ.* Και *μεγέθει τα μεγάλα, μεγάλα.*

La République : les pages 478, 479, 480, depuis ces mots : Πολλὰ *καλὰ (ἦν δ' ἐγὼ) καὶ πολλὰ ἀγαθὰ, καὶ ἕκαςθα οὕτως εἰναι φαμέν....* jusqu'à la fin du même livre.

quelques principes sont identiques à ceux des éléates, et qui est directe par la connaissance immédiate que Platon a pu avoir du système de Parménide; 3.º une origine socratique dont l'existence ressort évidemment, et de la position du disciple vis-à-vis du maître, et de la conformité des doctrines de Socrate et de celles de Platon.

Pour ce qui concerne l'origine socratique, Aristote se contente de dire que Socrate, dans la morale, s'était proposé le général comme but de ses recherches, et le premier avait eu la pensée de donner des définitions. Platon, héritier de la doctrine de son maître, habitué à la recherche du général, pensa que ses définitions devaient porter sur des êtres autres que les êtres sensibles; car, comment donner une définition commune des objets sensibles qui changent continuellement?

Socrate est le vrai maître de Platon, qui a reçu en dernier lieu ses enseignemens. Néanmoins, les premières leçons que ce dernier philosophe, jeune encore, avait reçues de Cratyle, ne s'étaient point effacées. Cette opinion d'Héraclite, savoir, que les objets sensibles sont dans un écoulement continuel, et qu'il n'y a pas de science possible de ces objets, cette opinion, jointe à la méthode socratique de définitions, dut conduire Platon à supposer que ce sur quoi seul la science peut tomber est un être réel, et que ce qui ne peut être l'objet d'aucune recherche scientifique n'est qu'un être

apparent, bien inférieur en réalité à l'être que la science peut saisir. Cet être seul vraiment réel, vraiment intelligible et scientifique, c'est l'idée platonicienne qui sort naturellement de la combinaison des deux doctrines auxquelles Platon avait été initié dans deux écoles, dont l'une, celle d'Héraclite, était surtout négative, et l'autre, celle de Socrate, était avant tout positive psychologiquement et métaphysiquement.

Venant à l'origine pythagoricienne du platonisme, Aristote établit une assimilation très-grande entre les idées de Platon et les nombres de Pythagore. Il n'admet de différence que pour le nom qui exprime la manière dont les êtres sensibles empruntent leur réalité, soit aux nombres, soit aux idées, qui sont les seuls êtres vraiment réels. Les pythagoriciens n'admettaient qu'un seul nombre, le nombre mathématique, qui existe dans les objets sensibles dont il forme l'essence. Platon distingue trois sortes de nombres : le nombre sensible, qui seul existe dans les objets particuliers; le nombre idéal, qui est le nombre et la réalité par excellence, et le nombre mathématique, intermédiaire aux deux autres.

L'exposition de l'influence exercée par les doctrines d'Héraclite sur Platon est parfaitement juste. Cette influence y est bien appréciée, comme étant une des causes déterminantes du système des idées. La part du pythagorisme, dans ce même système,

est moins exactement faite. La différence entre les idées platoniciennes et les nombres pythagoriciens n'est pas jugée assez importante. L'idée de Platon, comme nous le verrons bientôt, n'est point le nombre de Pythagore; et l'assimilation entre ces deux principes est une grande méprise dans un historien de la philosophie. Pour Socrate, Aristote ne fait connaître la méthode de ce philosophe que de la manière la plus vague; de telle sorte qu'en l'attribuant à Platon, il ne donne pas à comprendre le lien intime par lequel se tiennent le maître et le disciple. En effet, dire que Socrate a donné des définitions, ce n'est pas caractériser la marche de Socrate, et c'est moins encore pénétrer l'esprit de son enseignement. Comme le mérite de Platon consiste dans un sens plus profond qu'il a donné et à la méthode et à la doctrine de son maître, les quelques indications générales d'Aristote sur cette méthode et sur cette doctrine dans Socrate, ne nous font à peu près rien voir de la portée des traditions socratiques que le platonisme a recueillies.

Aristote est incomplet et inexact quand il expose les origines du platonisme; mais il l'est bien plus encore quand il nous veut initier à la doctrine de Platon, considérée en elle-même.

Ici le Stagirite ne nous montre le système des idées que sous sa forme numérique. Il y a deux choses à examiner : premièrement ce qu'il en dit; secondement ce qu'il n'en dit pas, et ce qui, néan-

moins, est dans Platon comme partie importante de la doctrine de ce philosophe.

D'après l'exposition de notre historien de la philosophie, il y a deux points culminans dans Platon : il y a la cause matérielle des choses sensibles ; il y a leur cause formelle. La matière, c'est la dyade formée du grand et du petit. La forme, c'est au premier rang l'unité. L'unité produit les idées. Les idées produisent à leur tour l'essence des choses sensibles. Par la double participation du grand et du petit, comme de leur cause matérielle, et de l'unité, comme de leur cause formelle, tous les êtres arrivent à l'existence.

Les deux points extrêmes de la philosophie platonicienne sont bien saisis. Ce sont réellement là les deux principes opposés, dont les êtres particuliers reçoivent la présence. Mais le caractère sous lequel se montre le principe le plus important, celui de l'unité, est présenté de manière à faire croire que Platon n'a vu dans l'Univers qu'un système de numération. Or, tel n'est point le Platon que nous connaissons par le Phèdre, le Phœdon, le Gorgias, la République et les Lois. Il est vrai que le premier principe de la nature est un, mais il est un parce qu'il est le bien au-dessus duquel et à côté duquel nul autre bien en soi ne subsiste. Il est le bien un, et non pas l'unité bonne. Aristote attache, et avec raison, une grande importance à cette distinction qui existe entre être bon ou être le bien. Le bien

qui ne viendrait que comme l'attribut d'un principe, ne serait pas lui-même le bien principe : ce ne serait pas le bien en soi, ce serait le bien accidentellement existant, et n'ayant qu'un caractère de dépendance par rapport à un principe autre que le bien. Or, c'est précisément ce caractère de dépendance et de simple attribution pour le bien que Platon repousse avec le plus grand soin. Il pose, en plusieurs endroits de plusieurs dialogues, et notamment dans la République, les Lois et le Timée, le bien absolu, Dieu suprême qui crée et ordonne toutes choses selon le bien qui est sa nature divine.

Le principe matériel de la dyade, c'est-à-dire, du grand et du petit, ne paraît pas non plus avoir été saisi selon le sens qu'il a dans le système de Platon. Sur ce point, nous ne connaissons guère de Platon que ce que nous en rapporte son disciple en le critiquant. Mais en réunissant les indications mêmes que celui-ci nous fournit sur la différence qui existe entre les nombres de Pythagore et ceux de Platon, on est conduit à juger que les reproches adressés par Aristote à la dyade ne peuvent pas légitimement atteindre ce principe. En effet, la dyade combattue par Aristote est purement cause matérielle; elle est entièrement extérieure au principe de l'unité. Dans Platon, au contraire, le grand et le petit, c'est-à-dire, la dyade d'après Aristote, est bien cause matérielle; mais elle est aussi une idée

conçue de la façon dont toutes les autres idées platoniciennes sont conçues. Par là, la cause matérielle et la cause formelle auraient entre elles un lien bien plus étroit que ne le fait supposer Aristote. Le vrai sens de la dyade platonicienne serait de la regarder comme étant, en Dieu, la matière que Dieu possède, et dont il forme toutes les choses qu'il produit.

Mais ce que nous venons de dire ne porte que sur les choses qu'Aristote expose comme étant les élémens du platonisme. Il y a, de plus, des lacunes dans l'exposition du Stagirite. Nous en signalerons deux des plus importantes, et dont l'effet s'étend à l'appréciation de la philosophie entière de Platon.

La première lacune est relative à la méthode. Dans Platon, il y a bien la méthode de définition. On la trouve longuement exposée dans la première partie du Politique et dans le Sophiste. Il y a aussi, et dans ces mêmes dialogues en particulier, la méthode de division, laquelle sert d'auxiliaire à la méthode de définition. Mais ces deux méthodes ne sont, pour ainsi dire, que la marche extérieure de la pensée de Platon. Outre cette marche, et sous l'art de définir et de diviser, il y a l'art intérieur et la véritable méthode qui est la dialectique, non pas entendue de la façon dont l'entend Aristote, c'est-à-dire comme méthode pour approcher de la vérité dans les choses probables, mais prise dans le sens que Platon lui donne comme méthode pour sortir

de la sphère des choses probables et contingentes, et s'élever à la considération des choses certaines et nécessaires (1). Il est surprenant qu'Aristote, élevé à l'école de Platon, et qui n'a pas pu faire moins que de lire les ouvrages de son maître, lui ait attribué l'emploi d'une méthode dialectique qui est diamétralement opposée à celle dont il voyait tous les jours la marche et les applications.

Il nous paraît qu'ici Aristote a confondu, mais bien à tort, le procédé avec la méthode. Le procédé de Platon, c'est l'art d'employer le dialogue et les symboles. Ce procédé peut, sous un rapport, mériter les reproches qu'Aristote adresse à Platon. Le symbole, la conversation, sont des formes d'exposition qui conviennent plutôt à la recherche des choses probables qu'à la découverte et à la démonstration des vérités scientifiques. Mais aussi la vérité voulait que l'on reconnût combien la méthode de Platon, c'est-à-dire, la dialectique, élevée à la dignité et à la sévérité de l'induction, est puissante pour dégager du sein des notions variables et contingentes de l'esprit humain les idées absolues et les élémens éternels de la science. Cette assertion trouvera bientôt sa preuve dans la première partie de ce travail.

---

(1) Fin du 6.e livre de la République, 1.re ligne de la page 479, édition de Marsile-Ficin, depuis les mots : *Οὖτω τοίνυν καὶ το τῆς ψυχῆς ὧδε νόει....* jusqu'à la fin du 6.e livre.

La seconde lacune que nous remarquons dans l'exposition aristotélique du système des idées, porte sur la notion même des idées. Platon s'est efforcé, dans tous ses dialogues, d'esquisser les traits principaux de sa grande conception sur ce sujet. Toute sa philosophie s'y rapporte ; on pourrait la diviser en trois parties dont chacune est une face particulière de sa théorie générale. La première partie des dialogues a pour but de faire ressortir le caractère dialectique, c'est-à-dire, scientifique, et le caractère moral de la théorie des idées ; c'est le côté scientifique et moral de la philosophie platonicienne. La seconde partie des dialogues se rattache surtout à l'organisation de la société politique par le système des idées, c'est le caractère politique et social du système ; enfin, Platon soumet sa théorie à l'épreuve la plus élevée : il montre comment l'univers est créé et constitué selon les lois de la philosophie, c'est-à-dire, sur le modèle des idées.

En d'autres termes, voilà tout le plan de Platon dans l'universalité de ses dialogues. La connaissance des idées est l'essence même de la science, laquelle seule agit efficacement pour gouverner et perfectionner les âmes considérées individuellement. Cette même science qui régit chaque âme en particulier, régit les âmes réunies en société, et gouverne le monde politique comme elle gouverne le monde intellectuel et moral. Les âmes et les so-

ciétés doivent se régir d'après les lois que Dieu a données à tout l'univers. Il faut donc que la science des idées, pour avoir la sanction qui doit appartenir à toute connaissance régulatrice des âmes et des sociétés, se montre comme modèle et comme type sur lequel Dieu a eu les yeux fixés en créant le monde.

Les idées de Platon sont en Dieu et de Dieu : ce sont les moyens intérieurs à son essence divine, à l'aide desquels Dieu a pu féconder son unité absolue, et par lesquels la multiplicité et la diversité des natures finies peuvent exister. Aristote n'a point approfondi ce que sont les idées à leur point de départ dans l'intelligence divine. Là, elles ne sont point des nombres, mais le principe déterminant tous les nombres, et la raison première en vertu de laquelle il se peut faire que la grandeur indéterminée sorte de son indifférence pour l'être et le non-être, et reçoive une existence actuelle, réelle et déterminée; elles sont la cause de la distinction que l'esprit saisit entre les genres et les espèces, non pas que les idées soient des genres et des espèces existant dans le temps et dans l'espace, à la façon dont existent les individus renfermés dans ces genres et dans ces espèces; mais elles sont les notions éternelles et nécessaires des genres et des espèces, notions qui ne sont pas abstraites dans l'intelligence divine comme elles le sont dans l'esprit humain, mais notions efficaces, et ayant en elles toute

la vertu créatrice de Dieu, et étant même cette force divine qui réalise d'une manière distincte de l'unité divine une multitude d'individus dans l'unité parfaite d'une même nature spécifique et générique (1).

Mais les lacunes que nous indiquons deviendront plus sensibles par l'examen que nous allons faire de la critique dirigée par Aristote contre son maître. Occupons-nous donc immédiatement de cette critique elle-même.

## PREMIÈRE SECTION.

### Critique de la méthode de Platon par Aristote.

Aristote ne parle jamais de la méthode de Platon que comme d'une méthode de définition et de division. C'est ainsi qu'il la fait connaître dans son premier livre de la métaphysique, quand il va procéder à l'examen du système de son maître. Déjà, dans divers endroits des Analytiques, et notamment au chapitre 31.me du premier livre des premiers Analytiques, et au chapitre 5.me du premier livre des seconds Analytiques, et au chapitre 5.me du second livre des derniers Analytiques, il s'exprime sur la méthode platonicienne de manière à la ré-

(1) Aristote, 13.e livre de la Métaphysique, chapitre 7.e, touchant les idées incombinables.

duire exclusivement à l'art de définir et de diviser.

Nous ferons trois remarques sur cette partie de la critique d'Aristote :

1.° Les reproches que ce philosophe adresse à la méthode de définition et de division sont fondés, en ce sens que cette méthode n'a pas la portée que lui refuse le Stagirite ;

2.° Cette méthode a un emploi très-utile dont Aristote ne parle point ;

3.° La vraie méthode de Platon est supérieure à l'art de définir et de diviser, lequel est critiqué par Aristote; et elle a toute la portée que le Stagirite a eu raison de refuser à la définition et à la division.

En premier lieu, la définition et la division n'ont point la portée que leur refuse Aristote.

Ce philosophe nie que la définition et la division aient la force de rien démontrer de la substance des choses. Il établit les quatre propositions suivantes par rapport à la division.

La division ne nous démontre pas qu'elle fait une énumération complète des parties de l'objet qu'il s'agit de diviser. Quand elle nous démontrerait qu'elle possède toutes les parties de l'objet à diviser, elle ne nous prouve pas que ces parties, collectivement ou isolément, soient attribuables et attribuées à cet objet. En accordant même la démonstration de ces deux premiers points, la division ne pourrait démontrer que les parties dans lesquelles elle aurait résolu le tout, et qu'elle lui

aurait attribuées, sont attribuables universellement et nécessairement à ce tout. La méthode de division ne fait pas voir non plus scientifiquement, c'est-à-dire, nécessairement et d'une manière générale, que les parties du tout sont unies entre elles, et que c'est en union nécessaire les unes avec les autres qu'elles entrent dans ce tout.

A l'égard de la définition, Aristote établit sous plusieurs formes la proposition suivante :

Pas plus que la division, la définition ne prouve que les parties dont elle se compose soient les attributs réels et nécessaires du défini.

Embrassant la définition et la division dans une critique générale et fondamentale, le Stagirite accuse ces deux méthodes de ne s'appuyer que sur des hypothèses et de ne pouvoir rien prouver autrement qu'en faisant une pétition de principe (1).

Il est certain que, quand on divise et que l'on définit, on part de la notion du défini comme d'une chose acceptée. La notion de la chose à définir et à diviser ne peut pas prouver que les élémens qu'elle renferme existent, autrement qu'en supposant qu'elle existe elle-même avec les parties qui la constituent. Elle ne peut donc établir l'existence substantielle de rien, sans tomber dans la pétition de principe.

---

(1) Aristote, 2.e livre des derniers Analytiques, depuis le chapitre 3 jusqu'au chapitre 35.

Pour ce qui regarde le nombre des parties de la division, et le lien qui existe entre ces parties, on ne peut en constater l'existence et en apprécier la valeur que par la notion même de la chose à diviser, laquelle, en dernière analyse, ne peut que se supposer elle-même comme existant avec certaines parties, sans pour cela nous apprendre, ni si elle-même nous montre bien toutes les parties qu'elle renferme avec leur véritable lien, ni si l'objet dont elle est la notion est doué d'une existence substantielle.

Aristote a donc raison de prétendre que la définition et la division ne sont point des méthodes démonstratives. Mais le but et l'emploi naturel de ces méthodes sont-ils bien de prouver qu'il existe des substances, et que les qualités énumérées et déterminées par la division et la définition sont attribuables à ces substances ? Quand on veut prouver l'existence de quelque chose, il n'y a pas d'autre moyen à prendre que celui de recourir à l'induction ou au raisonnement dont Aristote a si bien formulé les règles. Mais il y a d'autres besoins pour l'esprit que ceux de la démonstration. L'esprit porte en lui-même les notions de certains objets. Il lui importe souvent de connaître tout ce que ces notions renferment. Or, ces notions existent sous deux états : elles sont d'abord instinctives et spontanées ; elles deviennent ensuite réfléchies et scientifiques. Dans le premier état, elles ne nous instruisent de

rien, ou d'à peu près rien de ce qui concerne les objets auxquels elles se rapportent. Ce n'est que quand elles deviennent réfléchies et distinctes qu'elles nous apportent une connaissance vraie de ce qu'elles sont et des choses auxquelles elles s'appliquent. Mais, pour que ces notions arrivent à ce dernier état de netteté et de réflexion, il faut qu'un travail de l'esprit ait été accompli sur elles. Ce travail n'est autre chose que l'analyse, qui décompose les premières notions complexes et obscures de l'intelligence, et les résout en leurs parties élémentaires devenues plus claires par l'effet de cette décomposition.

Maintenant, quelle est la condition sans laquelle l'analyse des notions complexes de l'esprit ne serait pas possible ?

Cette condition est précisément l'emploi de la méthode de division. Aristote lui-même en a fait un fréquent emploi dans sa grande Histoire des animaux et dans ses premiers Analytiques. Par ce moyen, il a pu, en logique, former une science vaste et féconde avec un petit nombre de principes qui existent dans l'esprit humain, et il lui a suffi de les résoudre en leurs termes simples, pour mettre sous nos yeux des richesses immenses que nous portions en nous-mêmes sans y prendre garde.

Ainsi, le véritable emploi de la division et de la définition ne doit pas être cherché dans la démonstration de l'existence des substances; mais il faut

le prendre là où il est, c'est-à-dire, dans la nécessité de développer, de préciser et de féconder, par l'analyse, les données primitives que l'expérience nous fournit. Replacée dans cette voie naturelle, la méthode qu'Aristote critiquait échappe à tous les reproches dont il pouvait justement l'accabler lorsqu'il voulait voir en elle un procédé démonstratif avec une fin ontologique.

Il y a lieu de remarquer que Platon n'a jamais prétendu tirer de la simple méthode de division et de définition, les résultats démonstratifs et ontologiques que son disciple la reconnaît impuissante à obtenir. Souvent Platon analyse; mais alors son but unique est de montrer ce que renferme en soi l'idée dont il veut pénétrer la nature et dont il ne cherche pas, par cette voie, à connaître l'existence. S'attaquant aux sophistes qui admettaient les propositions les plus contradictoires, et ne se rendaient compte de rien de ce qu'ils avançaient, il a dû prendre ces propositions telles qu'elles lui étaient livrées, les transformer et les traduire, par l'analyse, dans les termes irréductibles auxquels elles se ramènent. La division, l'énumération des parties lui devenait nécessaire à cet effet. Platon en a usé, comme après lui Descartes, qui, sous tant de rapports, se rapproche de lui, l'a fait heureusement. C'est là l'emploi de l'analyse. Sur les quatre grandes règles auxquelles se réduit la méthode du père de la philosophie moderne, il y en a deux qui ne sont

autres choses que des préceptes pour l'emploi de la division. Ce sont la seconde et la quatrième règles: la seconde, qui prescrit de diviser la difficulté en toutes ses parcelles ; la quatrième, dont l'objet est de recommander les énumérations complètes des points que l'on veut mettre en lumière.

D'ailleurs, les reproches d'impuissance qu'Aristote adresse à la division relativement à la démonstration de l'existence des substances, il pourrait, d'après lui-même, les adresser, avec le même fondement, à la méthode du syllogisme. En effet, après avoir très-bien montré que définir et diviser ce n'est pas prouver l'existence de la chose définie et divisée, il prouve non moins victorieusement que la substance des choses échappe au syllogisme. C'est même cette impuissance générale de toutes les méthodes logiques à saisir l'existence de l'être qui fait la nécessité d'une science plus élevée que la logique, c'est-à-dire de la métaphysique, admise par Aristote comme étant le couronnement et la synthèse des principes de l'être, appliqués à la fois à la nature et à la science.

Conformément donc aux doctrines d'Aristote, on doit admettre une méthode pour saisir l'être, laquelle ne soit pas purement logique. Or, cette méthode ontologique ou métaphysique, Platon l'a connue, ou mieux, c'est lui qui le premier l'a formulée, et Aristote n'a fait qu'en reproduire, sous une autre forme, les grands résultats dans sa mé-

taphysique. Cette méthode est l'induction conçue de la manière la plus large.

Essayons d'indiquer les principaux caractères de l'induction platonicienne.

L'induction, dans Platon, se nomme dialectique. Nous pouvons en prendre une première idée en la considérant, non pas en elle-même, mais dans son contraire. Or, le contraire de la dialectique de Platon, c'est Aristote qui nous le donne dans la manière dont ce dernier philosophe décrit la dialectique pour démontrer qu'elle est une méthode souvent vicieuse et toujours impuissante.

La dialectique, conçue par Aristote, et qu'il attribue à son maître, est une méthode qui ne s'attache qu'au particulier, au contingent, à ce qui est simplement probable : elle ne nous apprend rien, et ne nous peut rien apprendre de l'existence des choses générales et nécessaires; elle ne procède que par voie de supposition, elle n'atteint jamais l'être en soi, la cause première des choses. Les propositions dont elle se compose n'ont jamais le caractère d'une proposition scientifique, lequel, d'après Aristote, consiste en ce que cette proposition possède pour sujet ce que ce philosophe appelle le primitif universel, c'est-à-dire un terme qui soit la cause première et nécessaire de l'existence de l'attribut qui est affirmé de ce sujet.

La dialectique, entendue à la manière de Platon, et constamment pratiquée par lui, est cette mé-

thode qui invoque souvent le secours de la division et de la définition, non pas pour rester enfermée dans les données logiques de l'objet défini et divisé, mais pour s'élever au-dessus des caractères sensibles des choses, et qui, une fois sortie du domaine des sens, passe de l'ordre logique à l'ordre métaphysique, et s'attache à l'unique réalité qui se fasse accepter en tout et toujours pour telle par la raison. L'objet de la dialectique de Platon est le général, le nécessaire, l'être inaccessible à la sensibilité. La marche à suivre dans l'acquisition de cet objet est de s'affranchir de toute hypothèse. Et par hypothèse, il faut entendre, non-seulement la notion des choses sensibles et variables, mais même les conceptions de certaines choses suprasensibles et immuables, telles que les choses mathématiques auxquelles il manque, pour devenir un objet dialectique, d'être ramenées aux élémens mêmes de la pensée et à la nature absolue de la raison.

Ainsi, quand Aristote combat l'emploi de ce qu'il appelle la dialectique, il combat l'usage d'une méthode fondamentalement opposée à la dialectique de Platon; il confirme, par ses attaques, la légitimité de cette dernière méthode.

Mais voyons ce qu'est, en elle-même et dans sa marche intime, la dialectique de Platon.

La dialectique seule, d'après Platon, peut donner la science. Il y a identité entre l'objet de l'une et celui de l'autre. Cet objet, ce sont les choses intel-

ligibles dont la nature est d'être inaccessible aux sens. Les notions des choses intelligibles, considérées dans leur pureté parfaite, c'est-à-dire dans leur séparation absolue des notions des choses sensibles, sont les vrais et uniques principes de la science. Partant de tels principes, de telles notions pures, l'intelligence doit développer toutes les conséquences qui s'y trouvent renfermées, en ayant soin de les conserver privées de tout contact avec les images des sens.

Pour ce philosophe, l'existence d'une chose extérieure à l'intelligence elle-même, en tant que cette chose est conçue comme extérieure et admise comme telle, est une supposition. Ainsi, admettre l'existence des nombres, du pair, de l'impair, des figures géométriques, des trois sortes d'angles, comme de choses autres que des pensées de l'intelligence, c'est faire des hypothèses. Nulle supposition ne peut être le point de départ d'une science. Si l'on en prend une comme principe scientifique, les conclusions auxquelles on sera conduit, dépendant de cette hypothèse, n'auront d'autre valeur que celle qui appartient à l'hypothèse elle-même; elles seront gratuites; elles ne pourront jamais avoir la parfaite rigueur que la science réclame. Les mathématiques sont dans ce cas; elles commencent par des suppositions, par des définitions de nombres et de figures, acceptées comme des existences étrangères à l'intelligence. Avec un tel point

de départ, elles descendent de proposition en proposition, et par une chaîne non interrompue, jusqu'à la proposition qu'elles veulent établir.

Mais, précisément parce qu'elles sont engagées dans la voie des hypothèses, elles n'en peuvent plus sortir. Raisonnant avec des choses prises hors de l'intelligence, elles ne peuvent poursuivre leur marche qu'avec le secours de choses étrangères à l'intelligence; sans cesse elles sont condamnées à faire usage de figures sensibles, non pas toutefois qu'elles aient pour objet des figures sensibles, mais parce qu'elles y appuient leurs démonstrations comme sur un moyen d'élever l'esprit à la représentation de choses purement intelligibles.

Quelle est donc la méthode scientifique, s'il est vrai que les mathématiques ne nous la présentent point ?

L'obstacle à la science est, non pas de faire des suppositions en commençant, mais bien d'accepter ces suppositions pour autre chose que ce qu'elles sont, et de leur reconnaître une valeur absolue, contradictoirement à la nature même d'une supposition, qui est d'être gratuite. Pour échapper au péril de donner à une hypothèse une existence réelle qu'elle n'a pas, il est nécessaire de désintéresser la science dans l'existence de cette hypothèse, d'en dégager l'esprit et d'élever le raisonnement à un principe qui en soit parfaitement indépendant.

Or, un principe parfaitement indépendant de toute hypothèse est une chose purement intelligible : c'est une pensée qui ne relève que de l'intelligence, et qui a toute sa valeur et toute sa force scientifique dans l'intelligence. Lorsque, du premier point de départ hypothétique, on est arrivé à se donner à soi-même ce nouveau point de départ, on se trouve, et alors seulement, placé dans les conditions de la science. En effet, des principes qui sont de pures pensées de l'intelligence, sont ce qu'est l'intelligence elle-même. L'intelligence est absolue, ses pensées pures sont aussi absolues.

Ainsi, l'objet de la science et de la dialectique est l'intelligence, qui s'accepte elle-même et ses propres pensées, se reconnaissant une valeur absolue : c'est l'intelligence qui se prend pour unique principe de la réalité, et qui regarde comme être hypothétique, c'est-à-dire, comme être équivoque, comme un être qui, dans un sens existe et dans un autre sens n'existe pas, toute chose autre que l'une des pensées qui la constituent. Cela revient à dire que la méthode psychologique est la seule vraie méthode scientifique.

La marche que la science doit suivre pour se saisir d'un tel objet, c'est-à-dire pour rentrer dans les choses de l'intelligence pure, et n'en plus sortir, consiste à ne prendre, dans les apparences et dans les hypothèses, que ce qu'il en faut pour s'élever à un principe intelligible, et quand une fois on

s'en est emparé, de pousser jusqu'aux dernières conséquences de ce principe, en s'appuyant constamment sur des idées rationnelles, par lesquelles la démonstration commence, procède et se termine (1).

Mais, ici, une question grave se présente pour la méthode de Platon. La voici :

Comment peut-on, dans les êtres apparens et dans les hypothèses, prendre ce qu'il faut pour passer à l'être absolu, à l'être intelligible, à l'intelligence elle-même dégagée de toute apparence, de toute hypothèse? Il y a un doute qui vient à l'esprit : la science ne peut commencer que du moment qu'un principe indépendant de l'hypothèse a été atteint. Mais ce commencement de la science n'est pas le premier commencement pour l'esprit. L'esprit, en effet, comme Platon lui-même le reconnaît, débute par l'hypothèse dont il doit ensuite s'affranchir. Si c'est dans l'hypothèse que l'esprit puise la connaissance du principe qui sert de commencement à la science, il y a donc, même dans l'hypothèse, quelque chose d'absolu, savoir ce qui donne le principe intelligible absolu; l'hypothèse alors a donc une valeur absolue.

Platon, dans tout le cours de sa philosophie, s'est trouvé en présence de cette difficulté. L'originalité, la sublimité de sa méthode consiste dans la ma-

(1) *Platon*, fin du 6.e livre de la République, page 178 (Marsile-Ficin, Lyon.)

nière dont il résout cette difficulté. Aristote ne paraît pas même avoir soupçonné ce moyen de solution, et néanmoins ce moyen existe. Platon en fait usage dans le développement de sa théorie des idées. L'emploi de ce moyen n'est pas accidentel, obscur et limité à des détails de son système; il est élevé à la dignité d'une méthode, et il en a toutes les clartés et toute la fécondité (1).

Pour bien comprendre toute la portée de cette méthode de Platon, rapprochons la difficulté qu'elle est destinée à résoudre de la difficulté qu'est appelée à résoudre toute méthode dans les sciences métaphysiques et rationnelles.

En métaphysique, les premières données dont l'esprit dispose sont les notions des êtres observables, contingens, admis comme réels. Sur ces données viennent s'appuyer d'autres données : celles-ci sont absolues; ce sont les principes éternels de la raison. Le corps de doctrine, qui constitue la métaphysique, est formé exclusivement des données rationnelles. Les données empiriques, fournies par l'observation, ont dû être entièrement éliminées, pour que la métaphysique commençât comme science absolue; et cependant ces données rationnelles sont entées sur les données empiriques. Com-

---

(1) *Platon,* République, dernières pages du 5.e livre (Marsile-Ficin, Lyon.) Voir aussi le Phœdon, touchant les contraires et le principe de contradiction.

ment les premières peuvent-elles être absolues, si les dernières ne sont que contingentes ? Ou, en d'autres termes, comment des notions puisées dans l'expérience peuvent-elles être éliminées comme notions variables et périssables, alors que ces notions sont nécessaires pour conduire la raison aux notions convenables, de telle sorte que là où commencent celles-ci, celles-là doivent s'évanouir?

On voit, par les termes mêmes dans lesquels cette difficulté est conçue, qu'elle est identique avec la difficulté que la méthode de Platon doit résoudre.

Il est donc de la dernière importance d'examiner quelle est la valeur du moyen de solution employé par cette méthode. En effet, si cette méthode est rigoureuse, elle ne va à rien moins qu'à résoudre une difficulté qui domine toute science métaphysique.

Reprenons, et examinons comment Platon entend passer, de l'être contingent et de l'hypothèse, à l'existence de l'être absolu, à l'existence de la pure intelligence. Nous ne ferons que développer le procédé que Platon indique à la fin du 6.e et au 7.e (1) livres de la République et dans le Sophiste.

Pour faire comprendre la méthode de Platon, prenons la connaissance pour exemple. Essayons de montrer comment du sein de la connaissance

(1) Au commencement de la page 484 (Marsile-Ficin, Lyon): Τὰ μὲν οὐ παρακαλοῦντα ὅσα μή εκβαίνει εἰς ἐναντίον ἄισθησιν ἅμα· τα δ' ἐκβαίνοντα, ὡς παρακαλοῦντα τίθημι.

sensible on peut dégager la connaissance rationnelle et absolue. On prend les caractères de la connaissance sensible tels qu'ils sont. L'objet de cette connaissance est vu tel par l'un, tel autre par l'autre. Aux yeux de la même personne, il paraît tel à un instant et tel autre à un autre instant. La sensation qui produit cette connaissance, quelquefois existe, quelquefois n'existe pas. La connaissance qui est l'effet d'une telle cause, quelquefois donc existe, et d'autres fois n'existe pas; elle est variable, relative, contingente.

Ce qui fait que la science est science, peut-il être et ne pas être, être tel ou tel autre, selon les temps et les personnes? Ici commence l'opération décisive de la dialectique, opération que nous appellerons transcendante, voulant signifier par là qu'elle passe de l'existence de l'être contingent, admise comme simple hypothèse, à l'existence de l'être absolu, admise absolument.

La connaissance venue de la sensation, laquelle tantôt existe et tantôt n'existe pas; indépendamment de la valeur ou de la non-valeur de son existence, est conçue par l'esprit, quand elle est considérée en tant qu'elle existe, comme n'étant pas la même que ce qu'elle est, quand elle est considérée en tant qu'elle n'existe pas. En d'autres termes, l'esprit, sans se prononcer sur la légitimité de la connaissance sensible, et même sans se prononcer sur l'existence réelle ou non réelle de cette con-

naissance, l'esprit juge qu'il existe une différence entre la connaissance sensible conçue en tant que réelle, et la même connaissance conçue comme non réelle. Cette différence c'est la connaissance tout entière. Or, quelle est cette différence? c'est celle-là même qui existe entre être et ne pas être; mais entre être et ne pas être la différence est l'être.

Que l'on prenne bien garde à cette différence. Ici est toute la force et toute la portée de la dialectique. Il paraîtrait à un esprit distrait que c'est là de la subtilité, tandis qu'aux yeux de la réflexion ce raisonnement est d'une parfaite rigueur et d'une grande fécondité comme méthode.

L'*être*, lequel est la différence entre un être quelconque considéré comme réel, et cet être quelconque considéré comme non réel; l'être, disons-nous, qui marque le rapport de ce qui est à ce qui n'est point, est infini et absolu. En effet, le rapport qui existe entre un être même fini et contingent et l'absence de cet être, n'est point exprimé par la valeur finie et contingente qui appartient à l'être particulier dont l'existence et la non existence sont les deux termes qu'il mesure. La mesure de la différence, conçue entre un terme fini existant et l'absence de ce terme, n'est point une mesure finie, c'est une mesure rigoureusement infinie.

Ainsi donc on commence par se poser à soi-même pour données la conception d'un être fini, et la conception de la non existence de cet être fini;

que cet être fini existe réellement dans la nature, ou qu'il n'existe point. L'observation des sens donne cet être comme réel. Mais, alors même que cette observation fût supprimée, il resterait toujours dans l'esprit ce qu'elle n'a pu produire, savoir, la notion d'un être tel que la notion de son non-être est aussi intelligible que la notion de son être réel. Les deux notions, prises comme de pures opérations de l'intelligence, sont absolument dégagées du fait empirique des sens. Or, c'est entre ces deux notions, considérées comme deux termes opposés, que l'esprit ne peut pas ne point saisir un rapport absolu et infini. Ce rapport est le contraire d'une abstraction, c'est l'*être* infini et absolu. Il y a donc, indépendamment de tout être fini et contingent, de toute observation sensible, il y a réellement et positivement l'*être* infini et absolu.

Telle est la hardiesse et la simplicité de cette dialectique. Cette méthode prend, dans le domaine des choses sensibles, l'être et le non-être qui s'y trouvent renfermés. Elle dépouille cet être de toute valeur concrète; elle fait de lui et de son opposé les deux termes d'un rapport; elle apprécie ce rapport; elle voit que ce rapport existe avec la plus absolue réalité, abstraction faite de l'existence des termes entre lesquels il est conçu exister.

Maintenant qu'on a déterminé la différence qui existe entre un être quelconque et son non-être, on peut appliquer cette différence absolue et infinie

à toutes les choses sensibles qui présentent le mélange de l'être et du non-être.

La première application que nous en ferons, ce sera au sujet même que nous avons pris pour exemple. Prenons la connaissance sensible, connaissance qui tantôt existe et tantôt n'existe pas. Entre cette connaissance conçue comme étant et cette même connaissance conçue comme n'étant point, il y a, avons-nous vu, la différence de l'être au non-être. Cette différence est l'être infini et absolu. Mais cette différence est aussi la connaissance tout entière. La connaissance, conçue dans son intégrité et dans sa plénitude, est donc infinie et absolue; elle existe réellement et actuellement, puisqu'elle s'identifie avec l'*être* infini et absolu, lequel mesure comme elle la différence qui sépare la connaissance sensible de la non existence de cette connaissance. Il y a donc une connaissance parfaite qui existe nécessairement et absolument, quelles que soient les hypothèses que l'on fasse sur la réalité ou la non réalité des connaissances venues de la sensation.

Ce procédé dialectique a l'apparence d'un procédé logique, mais au fond il est éminemment métaphysique. La métaphysique s'attache à l'être, à la substance. Or, où trouver mieux et plus sûrement la substance que dans la raison absolue qui prononce seule sur l'existence en soi de toutes les substances, et qui seule a le droit d'affirmer que

ces substances existent en soi telles qu'elles lui sont intelligibles à elle-même, parce que c'est elle-même qui, d'après son idée éternelle, et du sein de son idée comme d'un centre créateur, tire tous les êtres qui sont placés par elle dans le temps et dans l'espace. On peut appeler logique, si on le veut, le procédé par lequel la raison rapporte tout aux lois propres de la raison. Mais si cette logique est complète, c'est-à-dire si elle épuise la prétention qu'elle a de rapporter à la raison tout ce qui a une origine et une loi rationnelle, elle devra, avant tout, ramener à l'intelligence tous les êtres, puisque tous les êtres tirent de l'intelligence la vertu qu'ils ont d'exister.

La dialectique de Platon est métaphysique, parce qu'elle est profondément logique. Pour la vérifier sous ce dernier rapport, il faut voir tout ce qu'elle peut sous le premier.

La sévérité et la fécondité de la méthode de Platon sont-elles aussi grandes que nous avons prétendu qu'elles le sont ? Cette méthode peut-elle passer du contingent à l'absolu, de l'ordre élémentaire de l'empirisme à l'ordre transcendantal de l'être et de la science ?

La réponse affirmative à cette question peut être justifiée par deux preuves : la première preuve consiste dans les applications variées que Platon, lui-même, fait de son procédé à la fois logique et métaphysique; la seconde est puisée dans l'identité

qui existe entre l'emploi de la méthode que nous avons indiquée dans Platon, et celui de la méthode qui conduit Aristote aux résultats métaphysiques les plus importans qu'a obtenus ce dernier philosophe.

Comme développement de la première preuve, nous montrerons le lien et l'harmonie des dialogues de Platon. Par la seconde preuve, nous établirons cette vérité, savoir : qu'Aristote est faible contre son maître, et fort avec lui.

Première preuve de la fidélité de Platon à sa méthode dans tout le cours de ses dialogues.

La philosophie de Platon peut se ramener à la théorie des idées. Cette théorie elle-même se développe dans trois parties distinctes. La première offre un caractère intellectuel et moral. Platon s'y propose de montrer que la connaissance des idées est le fondement de la science, et celui de la morale. Passant à la seconde partie de son système, il établit que la connaissance des idées, laquelle conduit intérieurement les âmes à la vérité et à la vertu, n'a pas seulement action sur les individus, mais qu'elle a et qu'elle a seule la puissance de régénérer et d'organiser les sociétés. Il a pour but de montrer la force de sa théorie, et de l'étendre à la fois et au monde intérieur de la conscience, et au monde extérieur de la société ; il la propose comme unique remède à la dissolution produite par les principes de septicisme, d'immoralité, d'é-

goïsme et d'athéisme, que les sophistes et les politiques, élevés à l'école des sensualistes, répandaient à pleines mains dans les états grecs de son temps.

Comme conséquence de la partie politique et de la partie intellectuelle et morale de sa philosophie, le disciple de Socrate la présente sous un troisième aspect : c'est l'aspect religieux, c'est la partie dans laquelle la connaissance des idées, déjà éprouvée comme principe de la reconstruction des sociétés ébranlées par la fausse philosophie, nous apparaît à son origine en Dieu comme cause par la vertu de laquelle l'intelligence divine forme et ordonne l'univers.

Voici tout le plan de Platon :

La fausse philosophie, sortie des écoles sensualistes et sophistiques, avait détruit la science, corrompu les âmes, livré les sociétés comme une matière d'exploitation à la cupidité des politiques, et arraché Dieu de ce monde. Platon, héritier des doctrines du pythagorisme, de l'éléatisme et surtout du socratisme, vient, au nom de la vraie philosophie, réparer ces trois grands désastres. Il résume les vérités philosophiques dans sa théorie des idées, et avec cette théorie, il replace, en premier lieu, la science et le bien dans les âmes ; en second lieu, la science et le bien dans les sociétés ; en troisième lieu, dans le Père de l'univers, ainsi qu'il le dit dans son beau langage.

Il termine par une formule générale de la philo-

sophie, et il discute cette formule dans le Parménide. C'est ainsi qu'il soumet sa théorie à une triple épreuve; mais il faut qu'il ait pour cela une méthode puissante. Cette méthode est la dialectique, par le secours de laquelle il donne à sa philosophie les trois grands caractères que nous venons de marquer. Nous avons à voir comment la dialectique de Platon est employée dans ces trois évolutions du système de ce philosophe. Dans toutes, elle conserve le caractère décisif et l'allure générale que nous avons déterminée; mais dans chaque partie de la théorie elle prend une nuance particulière.

Et d'abord, dans la partie intellectuelle et morale, Platon se sert de la dialectique pour dégager du sein des choses sensibles l'existence des idées. Dans le Théétète, il dégage l'idée de la science; dans le Philèbe, celle du bien; dans le Phèdre, il opère sur celle du beau. Son but, dans d'autres dialogues, est de démontrer l'existence de celle du saint, du juste. Le Phœdon étant destiné à établir l'immortalité de l'âme, renferme une théorie générale de la manière dont Platon entend faire sortir de la considération du particulier et du contingent la notion des idées qu'il admet comme générales et absolues.

La marche de Platon dans le Théétète montre le caractère de l'application que Platon fait de sa méthode à la partie scientifique de son système. Sa manière de procéder dans le Philèbe indique-

rait la forme sous laquelle cette même méthode traite de la partie morale de la philosophie. Mais le Phœdon est la généralisation du procédé qu'il emploie pour établir l'existence de toutes les idées : il convient donc de caractériser et d'apprécier cet emploi, et de se borner à l'étudier tel qu'il est dans ce dialogue important.

Les êtres particuliers existent avec certaines qualités, telles que la grandeur, l'égalité, la justice, la sainteté, la bonté. Ils possèdent réellement ces qualités, selon l'intégrité de la nature de ces mêmes qualités. Un être qui est l'égal d'un autre ne lui est pas égal selon une partie de l'égalité, mais selon toute la nature de l'égalité. Quand quelqu'un est plus grand qu'un autre, on peut dire de lui, non pas qu'il est en partie vrai qu'il est plus grand que celui-ci, mais qu'il est absolument vrai qu'il est plus grand que ce dernier. En d'autres termes, quand une qualité réside dans un sujet, elle y réside selon sa nature une et indivisible, elle y est avec tout ce qui la constitue. (1)

On voit que ce principe posé dans le Phœdon,

---

(1) *Platon.* Phœdon. Voir toute la partie du dialogue qui renferme l'exposition de la théorie des idées, commençant par ces mots : (page 394, Marsile-Ficin, Lyon.)

*Καὶ εἶμι πάλιν ἐπ' ἐκεῖνα τὰ πολυθρύλλητα, καὶ ἄρχομαι ἀπ' ἐκείνων, ὑποθέμενος εἶναι τι καλὸν αὐτό καθ' αὐτὸ, καὶ μέγα, καὶ τἄλλα παντα....*

n'est autre que le principe de l'attribution logique. Seulement, Platon qui ne faisait de la logique que dans des vues métaphysiques, donne à ce principe un sens et une portée tout ontologique ; il se demande avec sa subtilité ordinaire : comment une chose est-elle grande, égale, juste, belle, bonne, etc., et en général, comment une chose possède-t-elle une qualité? C'est, répond-il, par la présence de la qualité qu'elle possède. Cette qualité est donc absolument, et la chose sensible qui la possède ne la possède que par participation.

Apprécions ce raisonnement si simple en apparence, et en réalité si profond.

Le point de départ de ce raisonnement est ce principe logique de l'attribution, principe en vertu duquel un attribut ne peut être dans un sujet, sans y être avec sa nature intégrale d'attribut, de telle sorte que tout ce qui est dans l'attribut soit dans le sujet. Ici, il se présente une question non plus logique, mais ontologique.

Quel est le principe en vertu duquel un attribut peut exister intégralement dans un sujet?

Ce principe existe réellement, puisque l'attribut existe réellement dans le sujet. Ce principe doit remplir deux conditions. En premier lieu, il doit exister partout où existe l'attribut dont il est la cause. En effet, ce principe est ce qui fait que l'attribut existe avec sa nature intégrale d'attribut. Mais l'attribut ne peut exister nulle part qu'avec sa

nature intégrale d'attribut. Tel est le sens du principe logique de l'attribution. Le principe qui fait exister l'attribut avec la nature de l'attribution, le fait exister partout où cet attribut existe, et non-seulement partout où cet attribut existe, mais encore partout où cet attribut peut exister, puisque cet attribut n'est possible et applicable que conformément au principe logique de l'attribution.

En second lieu, une autre condition que doit remplir le principe en vertu duquel l'attribut existe dans le sujet, c'est que ce principe ne fasse exister que cet attribut : nous parlons d'un attribut dont la notion soit simple, d'un attribut dont la notion soit irréductible dans la notion d'un autre attribut. En effet, ce principe fait que l'attribut existe avec la nature propre qui constitue cet attribut. Mais cet attribut est simple et irréductible : il est *sui generis*. Sa nature est quelque chose qui le différencie de tout autre chose. Il n'existe qu'avec cette nature qui lui est exclusivement propre. Le principe qui le fait exister tel qu'il est et avec ce caractère d'irréductibilité, ce principe, en tant qu'il est cause de l'existence de cet attribut irréductible, doit se distinguer de tout autre principe, en tant que cet autre principe fût cause de l'existence d'un autre attribut irréductible, distinct du premier attribut que nous considérons.

Si l'on concevait un même principe, qui fût cause à la fois de l'existence de deux attributs ir-

réductibles l'un dans l'autre, il faudrait concevoir, dans ce principe, deux actions essentiellement distinctes et déterminées par deux idées essentiellement distinctes. Or, celle de ces deux idées, qui représenterait l'attribut propre dont nous parlons, serait la véritable cause créatrice de cet attribut, considéré en tant qu'il est distinct de tout autre attribut. Ce serait cette idée conçue comme ayant la vertu de réaliser un être distinct, ce serait elle que nous prendrions pour le principe par l'action duquel l'attribut, auquel elle répond, existe dans un sujet.

Un attribut distinct de tout autre ne peut donc exister réellement dans un sujet que parce qu'il existe très-réellement un principe, quel qu'il soit, principe qui fasse exister cet attribut partout où cet attribut est susceptible d'être appliqué, et qui ne fasse exister que cet attribut.

Or, un principe qui fasse exister tout un attribut, et rien que cet attribut, où est-il ?

Peut-il se confondre avec un être sensible et particulier ? Peut-il se faire qu'un des sujets particuliers, où cet attribut réside, soit la cause à l'action de laquelle soit attachée la présence de cet attribut ?

Il suffit de rappeler les deux conditions que doit remplir ce principe, pour être convaincu que nul sujet sensible, où réside un attribut, ne les remplit. D'abord, nul sujet sensible ne remplit la première condition, qui consiste en ce que le principe en vertu duquel un attribut existe dans un sujet

doit faire exister ce même attribut dans tous les sujets auxquels il est applicable. Par exemple, Callias qui est bon, beau, juste, grand, n'est pas la cause qui fait que Simmias est bon, beau, juste, grand. De plus, nul sujet sensible ne remplit la seconde condition, c'est-à-dire, n'est la cause en vertu de laquelle il n'existe qu'un attribut donné. Callias n'est pas ce qui fait que la bonté, la beauté, la justice existe exclusivement à toute autre chose, puisque lui-même existe avec des propriétés limitatives, et même quelquefois exclusives de ces attributs.

Il reste donc à chercher, en dehors de tous les êtres particuliers et sensibles, un principe réellement existant, lequel soit toute cause de l'existence d'un certain attribut irréductible, et ne soit rien que cette cause. Il faut qu'il y ait autant de principes de cette nature qu'il y a d'attributs de nature distincte. Ces principes, n'étant rien de matériel et de particulier, sont des êtres purement intelligibles qui se réduisent à des idées résidant en Dieu. Les idées sont des réalités et non pas des abstractions. En effet, si elles étaient des abstractions, elles se comporteraient, à l'égard de leurs objets, de la façon dont les idées, dans l'esprit humain, se comportent à l'égard des leurs. Dans l'esprit humain, les idées des objets n'en sont que de simples représentations. Dans Dieu, au contraire, les idées qu'il a des choses de nature

distincte sont, non-seulement les représentations qu'il s'en fait, mais encore la force par laquelle il les crée et les réalise hors de lui. Ainsi, quand l'esprit humain a l'idée d'un objet possible, il ne possède pas, dans cette simple idée, la réalité même de cet objet ; tandis que Dieu, dans l'idée qu'il a d'une chose, possède toute la réalité qui convient et peut convenir à cette chose, par la raison que c'est de cette idée qu'il tire la réalité spéciale qu'il fait passer dans cette chose. Dieu crée des choses qui ne se confondent pas les unes avec les autres, parce qu'il a, en lui, des idées qui ne se confondent pas non plus entre elles, et parce qu'il puise, dans ces idées spéciales, les réalités spéciales qu'il fait exister hors de son intelligence divine.

La méthode de Platon est simple et rigoureuse; elle se réduit à un emploi puissant du principe d'attribution, considéré à la fois, et sous un point de vue logique, et surtout sous un point de vue métaphysique. Le point de vue logique a son fondement et son explication dans le point de vue métaphysique. Ce large emploi du principe d'attribution consiste à dégager du sein des choses particulières la cause qui explique la présence d'un attribut quelconque dans ces choses particulières.

On peut appliquer ce principe à la démonstration de l'existence de la cause, par laquelle l'être est attribué aux êtres divers. Il n'est pas de sujet qui ne renferme l'attribut de l'être. Il y a donc une

cause à l'action de laquelle tient l'existence de l'attribut de l'être, partout où est cet attribut, et qui ne soit cause que de cet attribut. Cette cause est en dehors de tous les êtres particuliers et sensibles. Il existe donc réellement et actuellement, au-dessus de tous les êtres sensibles et distinctement d'eux tous, une cause à l'action de laquelle est liée l'existence de tout être et rien que de l'être. Cette cause a tout l'être et n'a que de l'être; elle est donc l'être dans sa plénitude absolue, son indivisibilité parfaite et sa distinction de tout être sujet à la multiplication et à la particularité.

Le même emploi du principe d'attribution établit l'existence du bien en soi, du beau absolu, en tant qu'ils se séparent des choses bonnes et belles, et en tant qu'ils revêtent les caractères d'unité, d'indivisibilité et d'absolu que revêt l'être pur, cause de l'existence de l'attribut de l'être dans tous les sujets qui existent. Il y a l'être, le bien, le beau, principe par lequel l'être, le bien, le beau, sont attribuables à toute chose dont on peut dire qu'elle est existante, qu'elle est bonne et qu'elle est belle.

Le même procédé conduit à constater l'existence d'autant d'idées considérées comme principes créateurs, qu'il y a de qualités premières et simples dans tous les êtres réels ou possibles dont se compose l'univers. Tel est l'emploi de la méthode platonicienne dans le Phœdon. Les idées particulières dont Platon démontre l'existence ne sont jamais

que des exemples. Ces exemples sont tantôt plus, tantôt moins nombreux ; mais le procédé de sa démonstration est général, il a toute la portée que nous lui avons reconnue.

Dans la partie scientifique et morale de la philosophie, Platon, avons-nous dit, s'attache à dégager, du sein des choses sensibles, l'existence des idées diverses qui sont les principes premiers par l'intervention desquels les qualités premières des objets sont attribuables à ces objets. Passant à la seconde partie, à la partie politique, il se propose d'établir que les diverses idées, correspondantes aux diverses natures des êtres, se ramènent toutes à l'unité d'un même principe qui produit et crée toutes ces idées, comme par ces idées elles-mêmes ce principe produit et crée tous les autres êtres.

La seconde partie, dont le caractère est politique, se compose de quatre grands dialogues, le Gorgias, le Politique, la République, les Lois, ayant leur point culminant dans la République, qui renferme l'expression la plus élevée et la plus complète de cette partie. Il existe une harmonie parfaite entre le but spécial que Platon se propose dans une certaine partie de sa philosophie, et le caractère spécial qu'il imprime à l'exposition de sa théorie des idées dans cette partie, joint à la manière adaptée à cette même partie dont il emploie la méthode dialectique. Ce philosophe veut prouver que la philosophie, c'est-à-dire, pour lui, la science des idées,

peut seule régénérer et organiser les sociétés. Il faut donc qu'elle s'élève avec les fonctions qu'elle doit remplir. Le politique, devant être le philosophe, a besoin de posséder toutes les sciences et toutes les vertus. Il est impossible qu'il les saisisse dans tous leurs détails. Il est donc nécessaire qu'il s'attache au lien de toutes les sciences et de toutes les vertus. Il doit remonter au principe d'où elles dérivent. Ce principe commun, qui donne naissance à toutes les idées, c'est le bien. Tantôt il appelle le bien une idée, l'idée par excellence, l'idée créatrice de toutes les autres; tantôt, voulant relever le bien, il le met au-dessus de l'essence, au-dessus de la nature de l'idée. Mais cette incertitude même, dans sa manière d'envisager le bien, n'est produite que par le désir qu'il a de démontrer l'infinie grandeur du bien par rapport à toutes les idées. La vérité elle-même, cette pure essence de la science, est d'une nature infiniment inférieure à celle du bien; et les quatre grandes vertus sur les caractères et les rapports desquelles il a tracé la constitution politique et les divisions des classes que renferme l'état, savoir : la tempérance, le courage, la prudence, la justice, il les ramène à une seule vertu, la connaissance pratique, l'amour du bien dans lequel est toute science et toute perfection morale.

L'usage de sa dialectique est ce qu'il doit être pour une telle fin. Dans le Phœdon, il remarquait

qu'un sujet ne possède un attribut premier que parce qu'il possède intégralement la nature de cet attribut, et que celui-ci existe réellement et absolument avec sa nature intégrale. Dans la République, et notamment à la fin du sixième livre, il dit que le philosophe, le politique devant gouverner les hommes selon la science et la vertu, doit aimer la science et la vertu avec leur nature intégrale de science et de vertu. La science et la vertu n'existent pas à l'état de parties de science et de parties de vertu ; elles n'existent qu'avec l'unité absolue de science et de vertu. Aimer la science et la vertu, c'est donc aimer à la fois toutes les parties de la science et toutes celles de la vertu. Et bientôt, corrigeant son langage, il dit : Les vertus multiples, les sciences multiples, ne sont véritablement point la nature de la science et de la vertu. Il n'y a qu'un même principe, une même nature de la science et de la vertu, c'est le bien en soi, qui est aussi l'être en soi, la vérité en soi.

Ainsi, après avoir longuement énuméré et fortement marqué toutes les parties de la vertu; après avoir soumis le philosophe à l'exercice pénible de toutes les sciences, il revient sur lui-même, et simplifie son œuvre en la ramenant à l'unité. Il exalte, en commençant, l'étude des diverses parties des mathématiques; mais bientôt il reconnaît que ces sciences ne sont plus des sciences, ce ne sont que des hypothèses qui ne donnent que des hypothèses.

La science doit s'attacher à l'être en soi sans supposition, sans aucune intervention de la sensibilité. La pensée seule saisit l'être pur; et pourquoi? Parce que la pensée seule se saisit elle-même, et qu'il n'y a d'être vrai que la pensée. La pensée, dégagée de tout ce qui lui est étranger, saisit le bien; elle est elle-même le bien.

Le bien, principe de toute science et de toute vertu, élevé au-dessus de toute science et de toute vertu, est créateur des idées. Cette fécondité du bien est exposée et démontrée aux sixième et dixième livres de la République, où la partie politique de la théorie des idées reçoit son couronnement. Dans cette démonstration, Platon prend la contre-partie de son principe d'attribution; il avait montré que les êtres particuliers ne peuvent posséder un attribut sans participer de la nature intégrale de cet attribut; il avait conclu de là qu'il faut que cet attribut existe avec sa nature intégrale. Maintenant il fait voir que le bien, voulant produire un être, un lit, par exemple, doit produire la nature intégrale de ce lit; il doit produire l'essence de ce lit, laquelle, dans la langue de notre philosophe, est l'idée du lit. On voit, par-là, comment Platon tourne et retourne le principe d'attribution par sa dialectique. Toujours il s'accorde avec lui-même dans l'art de saisir les diverses nuances que ce principe présente, soit qu'il le prenne du point de vue du sujet où réside l'attribution, soit qu'il l'envisage, comme cela

a lieu dans le 10.e livre de la République, du point de vue de la cause qui produit l'attribution.

La troisième partie, la partie religieuse, est dans le Timée. La dialectique de Platon a d'abord tiré des choses sensibles la démonstration de l'existence des idées absolues; elle a ramené, en second lieu, ces idées à l'unité d'un principe qui est le bien; en troisième lieu, elle montre comment le bien crée et gouverne le monde par les idées.

La dialectique du Timée a de nouvelles ressources pour féconder le principe de l'attribution. Elle en fait sortir l'optimisme. Si un attribut premier ne peut exister dans un sujet qu'avec l'intégralité de sa nature d'attribut ; si l'idée essentielle de cet attribut n'est produite que par un principe qui soit la nature une et intégrale de toutes les idées ; si le bien ne produit l'idée que dans l'essence une et générale du bien, il faudra aussi que le bien ne réalise, dans l'univers, et extérieurement aux idées, que ce qui est conforme à l'essence une du bien ; il ne réalisera que le bien. Le bien seul doit être attribué à Dieu.

Le Parménide vient achever l'œuvre de Platon par un emploi négatif de la dialectique. Après avoir établi positivement ses trois manières d'appliquer le principe d'attribution, Platon prouve que ni l'hypothèse de la pluralité exclusive, ni celle de l'unité exclusive ne peut subsister : d'où il y a lieu de conclure que la dialectique a eu raison de dégager,

d'une part, les idées unes et identiques du sein de la multiplicité sensible, et, d'une autre part, de les faire sortir du sein du bien.

Telle nous paraît être la méthode de Platon, laquelle est l'opposée de celle qu'Aristote a combattue sous le nom de dialectique, ou encore, de méthode de définition et de division. La vraie méthode de Platon est aussi bien métaphysique qu'elle est logique, deux caractères qu'Aristote n'a pas reconnus également.

Nous avons à prouver maintenant que le disciple n'a fait lui-même, dans sa métaphysique positive, qu'appliquer la méthode du maître. Ici une méprise doit être évitée. Quand nous disons la méthode, nous n'entendons pas parler de l'art qui préside à l'exposition. Rien ne se ressemble moins que l'art de Platon et celui d'Aristote. Les deux manières d'exposer, propres à l'un ou à l'autre de ces deux philosophes, sont opposées. Platon emploie le dialogue, les exemples particuliers, et assez souvent les symboles; Aristote, rejetant tous ces moyens, adopte les formes les plus simples, les plus claires et les plus dogmatiques. Mais, sous cette diversité de manières, il y a la même méthode de démonstration ; on trouve la même manière d'appliquer le principe de l'attribution, les mêmes fonctions logiques et métaphysiques accordées à ce principe, et le même moyen de passer de l'ordre logique à l'ordre métaphysique.

Par méthode, nous entendons la marche générale de la pensée. Au moins, c'est uniquement dans ce sens que nous prétendons rapprocher les méthodes des deux philosophes grecs.

La logique pour Aristote, c'est-à-dire, l'analytique, se réduit à l'art d'unir deux termes entre eux, à l'aide d'un terme intermédiaire appelé moyen-terme. Le moyen-terme remplit des fonctions de diverses espèces. Il remplit des fonctions logiques. L'examen de ces fonctions est l'objet de l'analytique, ou logique proprement dite. Mais les fonctions logiques ne deviennent complètes que lorsqu'elles se transforment finalement en fonctions métaphysiques.

Le but des premiers Analytiques du Stagirite est de décrire les fonctions du moyen-terme, considérées avec leur caractère purement logique. Le but des derniers Analytiques est de faire voir que la plus haute expression des fonctions logiques du moyen-terme est métaphysique, et d'opérer la transition naturelle de la philosophie, de la science logique qu'elle est d'abord, à la science métaphysique, où toute science se termine d'après Aristote.

La description de ces deux sortes de fonctions du moyen-terme est fondée sur un certain emploi du principe d'attribution. En quoi cet emploi se rapproche-t-il de l'emploi du même principe par Platon ?

Considérons d'abord cet emploi sous son côté

purement logique; et, pour commencer par Aristote, quelle marche suit-il? Il va de l'attribut au sujet ; il ne met pas en regard les termes de la proposition, selon leur extension, mais selon leur compréhension. Ce mode d'appréciation des termes nous fait pénétrer dans leur nature bien plus profondément que ne le pourrait faire le mode qui se réglerait sur leur extension. La syllogistique du Stagirite se ramène à l'emploi suivant du principe d'attribution (1) :

C est attribué à B ;
B est attribué à A :
Donc C est attribué à A.

C n'est pas attribué à B;
B est attribué à A :
Donc C n'est pas attribué à A.

Le premier syllogisme repose sur le principe d'attribution, entendu dans ce sens qu'un attribut ne peut entrer dans la compréhension du sujet que selon toute la nature de cet attribut; c'est-à-dire, que quand un attribut entre dans un sujet, il porte dans la compréhension de ce sujet toute sa compréhension d'attribut. Par conséquent, tout ce qui est attribuable à l'attribut est attribuable au sujet. Cette seule application du principe d'attribution

---

(1) Aristote, premiers Analytiques, livre premier, chapitre 4.me

suffit pour rendre rigoureuse la première partie de la syllogistique d'Aristote :

C est attribué à B;
B est attribué à A :
Donc C est attribué à A.

Mais pour faire voir la légitimité de la seconde partie, à savoir, de la partie négative de cette syllogistique, cette première application du principe d'attribution ne suffit plus. En effet, cette application ne nous montre la compréhension totale de l'attribut que comme une partie contenue dans la compréhension du sujet. Or, la compréhension totale du moyen-terme B, étant contenue dans la compréhension du mineur A, comme la partie est contenue dans le tout, il ne suit pas, de ce que la compréhension du majeur C n'est point contenue en B, que cette même compréhension de C ne soit pas contenue dans la compréhension de A. Car, d'après la manière exclusive dont nous faisons ici usage du principe d'attribution, la compréhension du moyen-terme B ne nous apparaissant que comme partie de la compréhension du mineur A, rien ne nous empêche, dans l'état actuel de nos idées, de concevoir la compréhension du mineur A comme formée de deux parties, dont l'une serait la compréhension du moyen-terme B, et l'autre partie recevrait la compréhension qui n'est pas dans B, laquelle pourrait fort bien être conçue comme étant

cette même compréhension du majeur C qui n'est pas dans B.

A quelle condition peut-il se faire que la compréhension du moyen-terme B, étant attribuée à la compréhension du mineur A, exclue de la compréhension de ce mineur toute compréhension du majeur C, laquelle n'est pas attribuable à B ?

Evidemment il faut pour cela que la compréhension de B, en entrant dans celle de A, n'y entre point comme la partie dans le tout : il faut qu'elle y entre de façon à remplir la compréhension de A tout entière, si bien que nulle compréhension C ne puisse entrer dans la compréhension de A, sans passer par la compréhension de B. Cela revient à dire que la compréhension de l'attribut embrasse toute la compréhension du sujet dont elle est comme la forme enveloppante ; de telle sorte que, si B est attribut de A, il couvre toute la compréhension de A, et un autre attribut C ne peut pénétrer dans la compréhension de A sans pénétrer dans la compréhension de B, laquelle enveloppe celle de A.

La syllogistique, positive et négative, s'appuie sur le principe d'attribution pris sous deux faces distinctes : 1.° l'attribut est participé, c'est-à-dire, reçu par le sujet selon toute la nature, c'est-à-dire, toute la compréhension de cet attribut ; 2.° le sujet est participant de la compréhension de l'attribut selon toute la nature, c'est-à-dire, toute la compréhension de ce sujet. L'attribut embrasse toute

la compréhension du sujet auquel il apporte toute la sienne.

Aristote, dans ses catégories, a très-bien exposé la première partie du principe d'attribution, et il en fait ensuite, dans les premiers Analytiques, un usage dont la légitimité se comprend aisément. Mais, nulle part, selon nos souvenirs, il n'expose la seconde partie de ce principe. Cette omission fait que tout un ordre d'application de sa syllogistique est inintelligible et manque de rigueur dans sa méthode. Pour comprendre l'exactitude de ce syllogisme déjà cité :

C n'est pas attribué à B ;
B est attribué à A :
Donc C n'est point attribué à A,

nous sortons de la méthode d'Aristote, laquelle procède constamment de l'attribut au sujet ; nous suivons la méthode des modernes, qui procèdent du sujet à l'attribut. Au lieu de considérer les termes selon leur compréhension, ainsi que le fait Aristote, nous les considérons sous le rapport de leur extension, comme le font les modernes. Alors on dit :

B n'est pas contenu dans C ;
Or A est contenu dans B :
Donc A n'est pas contenu dans C.

Mais cette dernière marche, quoique plus facile dans nos idées et dans nos habitudes, est très-su-

perficielle. Elle ne laisse voir que les formes géométriques et extérieures du syllogisme. Elle ne pénètre pas le sens et les fonctions du lien qui unit la nature du sujet et celle de l'attribut.

Aristote a eu raison d'adopter la méthode qui va de l'attribut au sujet. Seulement, il n'éclaire qu'un des côtés de cette méthode. Il fait bien voir comment toute la compréhension de l'attribut est participée du sujet, mais il néglige de montrer comment aussi toute la compréhension du sujet est participante de la première : il laisse dans l'ombre cette réciprocité du sujet et de l'attribut. Maintenant, comment procède Platon dans l'usage qu'il fait du principe d'attribution ?

Il va de l'attribut au sujet, du genre à l'espèce, et de l'espèce à l'individu. Toute réalité, toute vérité, toute essence est dans les idées. Les idées sont le général. Il faut prendre le général pour point de départ, et voir ensuite comment le général communique sa nature et sa réalité au particulier. L'idée première de la méthode est la même dans le maître et dans le disciple, et celui-ci l'a reçue du premier. Mais il y a cette différence que, dans le disciple, on ne voit pas pourquoi il suit cette méthode plutôt que toute autre ; tandis que, pour le maître, cette méthode est inspirée et éclairée par toute sa philosophie.

Platon était conduit, par tout son système, à suivre la méthode qui va du genre à l'espèce et de

l'espèce à l'individu. Mais, comment devait-il entendre cette communication qui se fait du général au particulier? Pour lui, cette communication est une question d'essence et de substance. L'idée, ou le général, est participée du sujet auquel elle se communique, selon l'unité parfaitement indivisible de la nature de toute idée. Quand une idée est attribuée à un sujet, toute la nature de cette idée, c'est-à-dire, toute sa compréhension, passe avec elle dans ce sujet. Mais ce sujet lui-même n'a pas en lui une nature qui soit distincte de celle que lui communique la compréhension de l'idée. Donc, toute la compréhension du sujet est formée et naturellement enveloppée par celle de l'attribut, c'est-à-dire, du général, c'est-à-dire encore, de l'idée.

Ainsi, les deux parties du principe d'attribution, et celle qui regarde toute compréhension de l'attribut participée du sujet, et celle qui détermine la toute compréhension du sujet participant à celle de l'attribut, ces deux parties sont complétement renfermées dans la méthode de Platon ; et, ce qui est mieux, elles se lient à l'universalité du système de ce philosophe. Elles appuient ce système de toute la force logique qui leur appartient.

Aristote, dans l'emploi purement logique du principe d'attribution, est fort quand il marche avec Platon, et il est faible quand il néglige de suivre la voie que celui-ci lui avait tracée. Nous ne voulons pas dire que la partie descriptive de la lo-

gique n'appartienne pas exclusivement au disciple; mais nous croyons pouvoir prétendre que les idées générales de la méthode sont de Platon, et que le tort du disciple et les lacunes de sa logique proviennent de ce qu'il ne s'est pas assez profondément inspiré des grands enseignemens logiques aussi bien que métaphysiques de son maître.

C'est sous ce dernier rapport, c'est-à-dire, sous le point de vue des fonctions métaphysiques du moyen-terme, que nous avons maintenant à comparer les méthodes de nos deux philosophes.

Et d'abord, comment Platon concevait-il le moyen-terme, c'est-à-dire, la cause à l'action de laquelle est liée la présence de l'attribut dans le sujet? Cette cause est telle que, partout où elle est, l'attribut existe, et que, partout où elle n'est pas, l'attribut est impossible. Elle est la cause de toute l'existence de l'attribut, et rien que de son existence; elle est la cause de l'essence de l'attribut exclusivement à toute autre essence. La cause à l'action de laquelle est attachée l'existence de l'attribut dans le sujet, est donc la nature pure et simple de cet attribut; laquelle est conçue comme existant en soi et par soi, et comme participable par tous les sujets où cet attribut existe. Cette cause est l'idée même de l'attribut (1).

---

(1) Platon répète, dans chaque dialogue, qu'un sujet ne possède la science, la bonté, la beauté, la grandeur......, que par

Aristote, dans ses derniers Analytiques, a aussi conçu le moyen-terme comme remplissant les fonctions de cause; il a compris qu'il ne pourrait être un véritable lien entre les extrêmes, s'il ne tenait à la nature intime de l'un et de l'autre, non-seulement par un caractère logique et verbal, mais surtout par une action métaphysique qu'il doit exercer sur eux pour les unir (1). Or, il assigne au moyen-terme deux conditions à remplir pour que l'action de cause et la nature de lien entre les extrêmes, soit véritablement efficace dans ce moyen-terme.

Premièrement, le moyen-terme doit unir l'attribut à un sujet qui reçoive cet attribut, partout où celui-ci est possible. L'attribut doit avoir un sujet universel, c'est-à-dire, un terme qui ait autant d'extension que lui.

Secondement, le moyen-terme étant cause de la présence de l'attribut dans le sujet, doit dégager celui-ci de toutes circonstances étrangères auxquelles est attachée en lui la présence de cet attribut. Ce principe, ainsi dépouillé, est le seul véritable sujet. Il est primitif, c'est-à-dire, qu'antérieurement à lui il n'existe aucun autre sujet qui

---

la présence de la science, de la bonté, de la beauté, de la grandeur..... Il veut parler des essences, des idées de ces qualités, lesquelles sont causes de la réalité du sujet auquel elles se communiquent.

Voir le Théétète, le Phœdon, le 6.e livre de la République.

(1) Aristote, derniers Analytiques, livre 1.er, chapitre 5.

reçoive l'application de l'attribut, et que, lui-même, il est d'une telle nature, qu'il n'existe que comme sujet de ce même attribut. C'est ce sujet que le Stagirite appelle le primitif universel et nécessaire.

Un sujet et un attribut, unis par un moyen-terme qui remplit bien ses fonctions de cause, doivent donc avoir exactement la même extension; de plus, ils doivent être nécessaires l'un et l'autre, et se convenir nécessairement l'un à l'autre. Or, une cause qui lie un attribut à un sujet nécessaire comme lui, aussi étendu que lui, ni plus ni moins, et qui les rapproche l'un de l'autre par la nécessité même de leur nature; une telle cause est à la fois prise et dans l'essence de l'attribut et dans celle du sujet. Comme elle doit être une seule et même cause, un seul et même lien, elle est l'unité d'une même essence dans le sujet et dans l'attribut. Mais où trouver un attribut et un sujet marqués d'un caractère de généralité, de nécessité, appartenant l'un et l'autre à une seule et même essence? Cette seule et même essence ne peut être qu'un seul et même principe actif considéré sous deux points de vue : d'une part, comme se communiquant lui-même avec toute sa nature, et comme reçu avec toute la nature qu'il a lui-même communiquée. Or, ce principe, participant et participé, c'est l'idée platonicienne qui, restant une avec elle-même, passe avec toute sa compréhension dans les sujets auxquels elle se communique, et forme dans ces

sujets toute la compréhension avec laquelle ces mêmes sujets, conçus en tant que participant, reçoivent en eux cette idée, en tant qu'elle est conçue comme participée.

Nous voici revenus au principe d'attribution, considéré selon la toute compréhension du sujet qui reçoit l'attribut, et selon toute celle de l'attribut qui se communique au sujet. Seulement, ici, cette double compréhension est admise comme réelle et métaphysique, tandis que, dans la première manière dont elle était envisagée, elle n'était conçue que comme abstraction logique. L'idée platonicienne remplit de la même manière les fonctions métaphysiques et les fonctions logiques qu'Aristote attribue au moyen-terme. Aristote ne va pas jusqu'au bout; il ne donne pas à sa théorie du moyen-terme l'expression la plus simple qu'elle est susceptible de recevoir. Mais cette théorie qui a son origine dans la dialectique du maître, y retourne par son mouvement naturel quand on presse les doctrines du disciple et que l'on rétablit le principe d'attribution dans son intégralité parfaite.

———o———

## DEUXIÈME SECTION.

**De la critique qu'Aristote fait des preuves par lesquelles Platon s'efforce d'établir l'existence des idées.**

Aristote combat la théorie des idées de trois manières. D'abord, il attaque la méthode par laquelle Platon y arrive : c'est cette première partie de la critique que nous avons vue. Passant ensuite à la théorie elle-même, il veut montrer deux choses : d'une part, que l'existence des idées est mal prouvée; d'une autre part, que cette existence étant supposée admise, n'expliquerait pas les êtres pour lesquels les idées ont été imaginées. L'objet de cette deuxième section est d'apprécier la critique dirigée contre les preuves sur lesquelles se fonde la théorie des idées.

Voici toute l'argumentation d'Aristote relativement aux preuves données par son maître :

« Les preuves de Platon ne concluent pas.

» D'ailleurs, les idées, en elles-mêmes, sont » impossibles. »

*Examen de la première partie de l'argumentation d'Aristote contre les preuves de Platon:*

« Les preuves de Platon ne concluent pas. »

Les preuves de Platon, rappelées par son disciple, sont tirées de deux ordres de considérations :

1.° de la considération de la science; 2.° de celle de l'unité dans la multiplicité. Le disciple prétend que ces deux preuves sont fausses, parce qu'elles ne prouvent pas ce qu'elles ont pour objet de prouver, et qu'elles prouvent ce que Platon ne veut pas admettre.

*Première preuve, tirée de la considération de la science.*

Résumons dans un syllogisme cette preuve développée dans les divers dialogues de Platon, et nous apprécierons ensuite la critique qu'en fait Aristote.

*Majeure.* — L'objet de la science, dans les êtres, ne peut être rien de particulier, rien de périssable; mais c'est la nature de ces êtres, dépouillée de toute particularité, de toute variabilité, laquelle nature, générale, éternelle, est seule intelligible.

*Mineure.* — Or, ce qui est l'objet unique de la science dans les êtres, doit exister avec la plus parfaite réalité.

*Conclusion.* — Donc, la nature des êtres, dépouillée de toute particularité, de toute variabilité, laquelle nature, générale, éternelle, est seule intelligible, existe avec sa plus parfaite réalité.

Que répond Aristote à ce syllogisme?

Il accorde la majeure. Il fait mieux que cela, il en a formé la belle théorie des derniers Analytiques et son immortel ouvrage de la Métaphysique. Pour Aristote, vrai disciple en cela de Platon, on ne sait que d'une manière, c'est quand on connaît d'après

les principes. Or, les principes de la connaissance sont les causes premières de l'être, non pas de l'être considéré avec tel ou tel attribut particulier, avec telle ou telle détermination et délimitation, mais les causes premières de l'être en tant qu'être, généralement et absolument. Les êtres particuliers sont un mélange d'être et de non-être; ils sont et ils ne sont pas, selon qu'on les considère à des instans différens, ou même, à un seul instant, selon qu'on les envisage sous un rapport ou sous un autre. Cette manière d'être, aussi contradictoire, ne peut être l'objet auquel la science s'attache. La science veut le vrai qui est ni plus ni moins, qui persiste dans son identité, sous quelque face qu'on veuille le regarder.

Après avoir fait un tel honneur à la majeure de son maître, que peut-il penser de la mineure ?

Il en accorde la première moitié, et il nie la seconde. Il faut bien qu'il admette que l'objet de la science, lequel seul est l'être intelligible, soit quelque chose d'existant. Le général existe. Mais quelle espèce d'existence est la sienne. Aristote prétend, contradictoirement à Platon, que le général, la nature des choses, conçue comme dépouillée de toute particularité, n'existe pas en réalité dans cet état d'isolement. L'intelligible étant dégagé par la pensée de tout lien individuel, est par cela même abstrait de toute réalité. Dans cette abstraction l'intelligible existe néanmoins, puisque la science qui ne

saisit l'intelligible que dans cet état, existe, et qu'elle n'existe qu'avec un objet existant aussi d'une certaine façon. Mais alors l'intelligible n'existe qu'en puissance, et non point en acte.

L'existence en puissance, pour l'intelligible, ne se confond point avec l'existence en puissance, laquelle convient à la matière. Pour la matière, exister en puissance, c'est attendre indifféremment qu'une forme quelconque, et que successivement des formes même contradictoires lui soient données par un principe immatériel. L'intelligible, au contraire, le général[1], existe en puissance avec une nature parfaitement distincte, répugnant à tout mélange, et il existe dans l'esprit qui le conçoit comme forme et comme essence qui, en soi et détachée du particulier, n'est pas réelle et actuelle, mais qui n'a besoin que de s'appliquer au particulier pour rendre celui-ci réel et actuel, et prendre elle-même de la réalité et de l'actualité.

Voilà donc le nœud de la difficulté entre le maître et le disciple. Pour le premier, le général, l'intelligible, conçu comme indépendant de tout objet particulier, est réel. Pour le second, le général, l'intelligible, supposé en dehors des êtres particuliers, n'existe qu'en puissance et non point en acte.

Qui prononcera entre ces deux illustres adversaires?

L'un et l'autre, ils se sont accordés à prendre pour juge entre eux un seul et même principe : c'est

la majeure posée par Platon et admise par Aristote. En faveur de quelle cause cet arbitre suprême fait-il pencher la balance dans le grand débat engagé, sur la mineure, entre l'existence en puissance ou l'existence en acte du général intelligible détaché du particulier ?

Aristote, considérant l'être en puissance comme existant, tantôt à l'état de simple puissance, et tantôt à l'état d'actualité, jugea qu'un tel être ne peut opérer sa transition du premier état au second que parce qu'il existe finalement un principe en vertu duquel ce qui est possible est réalisable, principe qui lui-même est une pure et parfaite actualité. Tout être en puissance est donc primé par un être en acte. Au principe des choses, l'acte existe sans aucun mélange de puissance. Il existe quelque chose qui est réellement tout ce qu'il peut être.

Le principe fondamental de la métaphysique d'Aristote est le lien nécessaire qui unit la majeure et la mineure du syllogisme de Platon. En effet, le général détaché de tout lien individuel, c'est-à-dire, l'intelligible pur, le véritable objet de la science, existe en puissance. Il est donc primé par un principe purement actuel, qui soit, pour employer le langage d'Aristote, l'ertélichie, c'est-à-dire, le principe par lequel l'intelligible pur est possible et réalisable. Mais ce principe est lui-même la toute réalité par laquelle l'intelligible pur est réalisable. Tout ce qu'il y a de réalisation possible

dans l'intelligible pur est donc actuel et réel dans ce principe supérieur. Il y a donc une toute actualité et une toute réalité de l'intelligible pur. Mais, d'après Aristote, les objets particuliers sont des mélanges d'acte et de puissance. Nul d'entre eux n'est la toute actualité, la toute réalité de l'intelligible pur. Donc, c'est en dehors de tous les objets particuliers qu'il faut affirmer l'existence de ce principe qui est la toute actualité et la toute réalité de l'intelligible pur, puisqu'il est vrai que ce principe existe nécessairement d'après Aristote lui-même.

D'ailleurs, cette conséquence est tirée formellement et avec beaucoup de grandeur dans la Théodicée du Stagirite. L'intelligible y est même reconnu comme le principe réel premier qui tire à soi l'intelligence. L'intelligible pur étant nécessaire et absolu, doit être nécessairement et absolument compris. Or, l'intelligible n'est compris que dans une intelligence. Donc, l'intelligible se réalise lui-même nécessairement et absolument dans une intelligence qui lui est parfaitement adéquate.

Que l'on réfléchisse à la manière dont Aristote arrive à l'identification de l'intelligible et de l'intelligent, et l'on verra qu'il entre lui-même de la manière la plus profonde dans le sens de Platon sur la réalité et l'actualité de l'intelligible. En effet, Aristote pose la cause finale comme la plus élevée de toutes. La cause motrice, à ses yeux, n'agit que par la vertu qu'elle a en tant qu'elle est cause finale.

Or, toutes les intelligences ne sont excitées et mises en action que par l'intelligible qui est leur véritable cause finale, c'est-à-dire, leur unique cause première. Ce n'est donc pas, pour Aristote, l'intelligence qui réalise l'intelligible; mais c'est l'intelligible qui réalise l'intelligence. Ou, pour mieux rendre la pensée du Stagirite, l'intelligible étant nécessairement réel et actuel, et ne pouvant être réel et actuel qu'autant qu'il est compris, il est de l'essence de l'intelligible de se constituer lui-même à l'état d'intelligence.

Il y a loin de l'esprit qui a dicté cette belle démonstration à celui qui a inspiré au Stagirite sa distinction sur la double existence de l'intelligible, savoir : l'existence actuelle, renfermée dans le particulier, et l'existence en puissance, en dehors du particulier. C'est qu'Aristote a séparé ce que Platon avait uni. Platon avait compris, dans un même raisonnement, le général, l'intelligible, conçu comme unique objet de la science, et le général et l'intelligible, conçu comme réel à cet état de généralité et de pure intelligibilité. Il y a un lien nécessaire entre ces deux choses.

En effet, qu'est-ce que le général, l'intelligible objet de la science? C'est le général compris comme étant en soi tel qu'il est intelligible. Or, l'intelligible est nécessairement intelligible. Le général, l'objet de la science, est nécessairement compris comme étant en soi tel qu'il est intelligible. Mais,

être intelligible, c'est pouvoir être compris par une intelligence. Donc, le général, l'objet de la science, est nécessairement compris, tel qu'il peut être compris, par une intelligence. Il y a donc une intelligence qui comprend nécessairement l'intelligible. L'intelligible est donc nécessairement une actualité.

Il y a deux choses renfermées dans cette conséquence :

La première, c'est qu'il existe une intelligence infinie qui pénètre dans toutes les profondeurs de l'intelligible ;

La seconde, c'est que l'intelligible se présente réellement et actuellement à cette intelligence infinie avec les caractères nécessaires qu'il renferme. Or, le général, objet de la science, renferme en soi les caractères absolument distincts qui séparent les essences des choses les unes des autres. Ces essences, avec ce caractère d'irréductibilité des unes dans les autres, sont donc réellement et actuellement comprises par l'intelligence infinie ; les essences des choses sont donc réelles, d'une part, avec leur généralité, et, d'une autre part, avec leur irréductibilité.

Mais, qu'est-ce, pour les essences des choses, que d'être réellement et actuellement comprises par l'intelligence infinie ?

L'intelligence infinie comprend ces essences comme étant en soi telles qu'elle les comprend. Elle les comprend donc comme n'étant réalisables

qu'avec les caractères sous lesquels elle les peut comprendre. Elle les comprend comme des essences qui ont leur être absolument conforme à l'idée qu'elle, intelligence infinie, possède de ces mêmes essences. Or, elle ne les comprend que par l'idée qu'elle en a. Cette idée lui donne donc l'absolue connaissance que ces essences ont en soi l'être que cette idée révèle. L'être en soi des essences est donc puisé tel qu'il est dans l'idée divine.

Mais, comment l'être en soi des essences peut-il être puisé tel qu'il est, avec une absolue certitude, dans l'idée qu'en a l'intelligence infinie ?

Il faut, pour cela, que ce soit l'idée elle-même qui soit le principe réalisant de ces essences, ou, plutôt, il faut que l'idée soit l'essence même des choses qu'elle fait connaître. L'idée, alors, se présente, non pas comme une conception purement représentative de son objet, mais comme principe créateur et producteur de cet objet.

Mais, ici, une difficulté se présente : l'idée est l'essence active de l'intelligible, existant réellement dans une intelligence infinie.

La cause première de l'idée est-elle l'intelligence infinie ? Ou bien, la cause première de l'intelligence infinie est-elle l'idée, l'intelligible ? Car, sans idée, sans intelligible, l'intelligence n'aurait point d'objet, et ne pourrait être réelle et actuelle. Ou encore, l'idée et l'intelligence absolue ont-elles, l'une et l'autre, leur cause première dans un principe qui

soit distinct de l'une et l'autre, et qui soit supérieur à l'une et à l'autre ?

Cette difficulté est résolue de la même manière par Platon et par Aristote.

Voici la solution platonicienne :

Elle est renfermée en germe dans le Philèbe, et développée avec toute l'importance qu'elle mérite vers la fin du sixième livre de la République. Pour Platon, il y a l'être, et il y a l'idée qui rend l'être intelligible; il y a la nature ou l'essence des choses, et il y a la science ou la vérité qui répand ses lumières sur la nature et l'essence. Mais, par delà l'essence, par delà la vérité, il est un principe distinct de l'une et de l'autre, lequel les surpasse infiniment en beauté et en dignité. L'essence et la vérité ne sont que des images de ce principe suprême. Ce principe si relevé est le bien, qui n'est lui-même ni essence, ni intelligible, mais qui donne à toutes les choses et leur essence et leur intelligibilité. Du sein du bien, comme d'une source commune, sortent, à la fois, et l'être substantiel des objets, et l'idée qui rend ces objets intelligibles. Demandez à Platon où est le souverain bien ? Il vous répondra, dans le Philèbe, dès le premier moment, que ce n'est pas la sensation, parce que la sensation est variable, qu'elle n'est pas avouée par la raison, et que le souverain bien doit être absolu et reconnu par la raison. Mais la raison pure, qui seule peut constater la présence du souverain bien, et qui,

elle-même, présente les caractères d'absolu et d'immutabilité que ce bien doit offrir, est-elle identique à ce bien ? Platon encore répond que la pure raison, tout en nous apprenant que le bien existe, ne fait pas le bien, et ne se confond pas avec lui. Le bien suprême, dans le Philèbe, nous apparaît donc comme quelque chose qui domine à la fois et les sens et la raison, comme quelque chose de supérieur qui prime la nature et la science, mais dont Platon ne donne pas encore clairement le rapport avec la nature et avec la science. Dans la République, dans le sixième livre, tout est expliqué : le bien y est hautement proclamé le principe créateur, et des idées par lesquelles les choses sont intelligibles, et de l'essence par laquelle ces choses existent.

Il ne faut pas croire que l'être et l'idée soient deux principes indépendans l'un de l'autre, et qui ne se rapprochent que dans le principe commun du bien. Toutes les fois que Platon expose sa théorie, il nous montre l'idée comme renfermant en soi l'essence des choses qui n'existent que par leur participation avec elle. L'idée est principe de l'être ; mais le bien est principe de l'idée. C'est donc en définitive au bien qu'il en faut revenir. L'être est dans le bien comme dans son principe premier. Le bien ne produit l'être que par l'idée qui lui rend l'être intelligible.

Cette dernière conception platonicienne restait à

développer, même après la République ; car, si dans cet admirable dialogue, la théorie des idées était ramenée à l'unité, et s'il y était clairement démontré que, par delà l'idée et l'essence, il y a le bien qui se distingue de l'une et de l'autre, il n'y était pas dit de quelle manière l'idée, fille du bien ainsi que l'être est fils du bien, de quelle manière l'idée se comporte à l'égard de l'être ; si le bien produit l'être d'une part, et s'il produit l'idée d'une autre part, ou si le bien produit l'être par l'idée. C'est cette dernière solution qui est exposée dans les magnificences du Timée. Dans ce dernier dialogue, on voit Dieu qui produit et ordonne toutes choses sur son idée et en vue de son idée.

C'est ici la plus profonde solution que l'on puisse donner à la question de la certitude. Toute porte est fermée au scepticisme. Si le premier principe, le bien, a en lui l'être, et s'il ne donne de réalité à cet être qu'en se le rendant intelligible par son idée, l'idée ou la connaissance pénètre le fond substantiel de l'être à la réalité duquel elle préside au sein du bien.

Voici maintenant la solution aristotélique à la question du rapport qui existe entre la nature et la science, entre l'intelligible et l'intelligence. Dès le septième chapitre du douzième livre de la métaphysique, Aristote nous montre l'identité de l'intelligible et de l'intelligence. Dans le neuvième chapitre, il approfondit cette identité, et il nous la

montre comme une pensée dont la véritable nature est de se penser elle-même. Dans le douzième et dernier chapitre de ce livre, il ne s'occupe plus que du bien, sur l'excellence duquel il s'était exprimé déjà mais en passant. Les deux principes identifiés de l'intelligent et de l'intelligible, ces deux pensées, sujet et objet, lesquelles forment la vraie pensée; cette dualité de principes, si tranchée au commencement de la métaphysique, voit s'effacer l'opposition de ses deux termes dans le milieu du douzième livre, et à la fin, non-seulement il n'y a pas opposition de termes, mais il n'y a plus qu'un seul terme qui suffit à tout. C'est le bien en soi qui, sans cesser d'être le bien pour soi, est aussi bien de tout l'univers.

Il n'y a qu'une chose à désirer dans cette brillante conclusion de la métaphysique; c'est qu'Aristote, qui avait placé dans le neuvième chapitre la vraie pensée, la vraie connaissance dans l'identité du sujet et de l'objet de la pensée, ne nous ait pas fait voir dans le douzième, alors qu'il proclame le principe unique du bien, comment ce principe suprême forme l'identité de l'intelligent et de l'intelligible, du connaissant et du connaissable. L'intelligent et l'intelligible s'identifient-ils, en ce sens qu'ils sortent l'un et l'autre du même principe du bien? Ou l'intelligent et l'intelligible sont-ils identiques, parce que le bien, les ayant tous les deux à la fois en lui-même, les réalise l'un par l'autre?

Aristote nous donne à penser que c'est l'intelligible qui donne naissance à l'intelligence. Alors il faudrait concevoir le bien comme posant l'être, et par l'être l'intelligence. L'être alors conçu comme objet de la pensée, serait cause de l'intelligence conçue comme sujet de la même pensée. Dans la conscience, qui est une faculté essentiellement subjective, il ne pourrait pas y avoir, pour l'intelligence suprême, la parfaite certitude que sa connaissance est conforme à son objet. En effet, cette parfaite certitude ne vient que de la cause même qui produit l'objet de la connaissance. Or, dans la manière dont Aristote paraît présenter les choses, l'intelligence étant sujet, ne serait jamais la cause de l'objet de la connaissance. Ce serait au contraire l'objet, l'être, qui serait la cause de l'intelligence. L'intelligence, même divine, ne pourrait donc jamais, en tant qu'elle est intelligence, et prise dans la conscience qu'elle aurait d'elle-même conçue comme sujet et *substratum* de la connaissance, la certitude que l'être qu'elle connaît est tel absolument qu'elle le connaît.

Cette inversion métaphysique, dans Aristote, est d'une grande conséquence en logique. Platon nous paraît avoir suivi l'ordre naturel des choses. Pour celui-ci, le bien est, portant tout dans son sein, et l'être, et l'intelligence, et l'essence, et l'idée. Il ne tire pas de son fond l'être, l'essence, pour pouvoir en tirer ensuite l'idée, l'intelligence, comme

paraît le penser Aristote. Mais aux yeux de Platon, le bien tire d'abord l'idée de son sein, pour arriver, par cette première production, à réaliser l'être.

Dans cette dernière philosophie, la lumière et la vérité commencent, et l'être, l'essence, en reçoivent tout aussitôt l'éclat. L'objet de la connaissance est l'effet produit par le sujet de la connaissance, loin d'être lui-même la cause de celui-ci. L'intelligence, en se connaissant elle-même, connaît son objet. Il y a, alors, véritablement conscience de la vérité. La conscience trouve la vérité dans sa partie subjective dans laquelle le bien se réalise en la réalisant.

Néanmoins, entre Platon et Aristote, il y a cela de commun que, pour l'un et l'autre, au principe des choses dans le sein du bien, l'intelligible est réel et actuel selon sa pure nature d'intelligible. Les essences des choses sont intelligibles avec les caractères d'irréductibilité qui les distinguent éternellement et absolument les unes des autres. Donc, si, dans le bien, l'intelligible est réel selon sa parfaite intelligibilité, les essences sont réelles en tant qu'elles sont irréductibles les unes dans les autres. Le bien n'est réel et actuel que parce qu'il produit réellement et actuellement les idées de ces essences. Platon pose les prémisses, et il tire les conséquences. Aristote admet les prémisses, et il rejette les conclusions qu'elles renferment.

Tel nous paraît être le résultat de la première

partie de l'argumentation d'Aristote contre Platon. Examinons la seconde partie, formulée de la manière suivante :

L'argument platonicien tiré de la science, en même temps qu'il ne prouve pas ce que Platon veut prouver, prouve plus que ce que ce philosophe prétend admettre.

L'argument de Platon tend à prouver que l'objet de la science, c'est-à-dire, l'intelligible, est une idée réellement existante. Si cet argument était vrai, il y aurait des idées de tous les objets dont il y a science.

Or, il n'y a pas, même selon Platon, des idées de tous les objets dont il y a science. En effet, il n'y a des idées que pour les essences, et il y a science pour des choses autres que les essences.

Donc l'argument de Platon prouve trop, et conséquemment ne prouve rien.

Platon aurait dû accorder la majeure de ce syllogisme, laquelle ne fait que traduire fidèlement ses propres principes; mais il en aurait nié la mineure. Il n'y a, pour lui, aucune contradiction à reconnaître qu'il existe des idées pour tout ce dont il y a science. La preuve qu'Aristote donne de la mineure du précédent syllogisme manque de rigueur. Elle peut être formulée dans ce second syllogisme :

Il n'y a des idées que pour les essences.

Or, il y a science pour des choses autres que des essences :

Donc, il n'y a pas des idées pour toutes les choses dont il y a science.

La majeure est vraie, Aristote le prouve fort bien, en disant qu'il y a participation des choses aux idées, que cette participation est une réalité, et qu'il ne peut y avoir participation réelle qu'à une essence. Cette remarque est tout-à-fait dans le sens de la théorie des idées.

Mais c'est encore la mineure qui n'est pas prise dans le véritable esprit de la doctrine de Platon. Il faut bien se fixer sur ce que ce dernier philosophe entend par science; pour lui, c'est une connaissance qui s'attache à l'être en soi, à l'être permanent, laquelle se dégage de toute hypothèse, de toute intervention des sens, et ne procède qu'avec l'intelligence pure. Platon ne reconnaît qu'une science proprement dite : il le dit très-souvent, et notamment à la fin du cinquième livre et dans le sixième de la République, et le dixième des Lois, alors qu'il fait une énumération complète des connaissances humaines. Cette science unique, c'est la dialectique, c'est-à-dire précisément, la connaissance des idées, c'est-à-dire encore, la science des essences.

Le raisonnement de Platon, tiré de la nature de la science, revient à ceci : Connaître scientifiquement, c'est connaître ce qui est en soi et dépouillé de toute particularité. Or, ce qui est ainsi, ce sont les idées. Donc, connaître scientifiquement, c'est

connaître les idées. Mais connaître ce qui est en soi, et dépouillé de toute particularité, c'est connaître la seule véritable réalité. Donc, connaître scientifiquement, c'est connaître à la fois et les idées et la seule réalité véritable. L'argument de Platon, en même temps qu'il établit l'existence des idées, par les considérations tirées de la science, établit aussi l'identité qui existe entre les idées et les essences comme objet unique de la science.

Pour qu'il n'y ait aucune méprise, il fait la critique des mathématiques, prouvant, de ces connaissances, qu'elles ne sont pas rigoureusement scientifiques. La raison qu'il en donne mérite d'être méditée. Les mathématiques ne sont pas de vraies sciences, à cause des hypothèses gratuites qu'elles font, et des constructions qu'elles empruntent aux sens. C'est la partie non réelle de ces connaissances qui les empêche d'être des sciences. La science n'opère que sur la réalité et l'essence. Les nombres mathématiques, les figures de la géométrie, sont-ils des objets scientifiques? Non. Et pourquoi? parce que ce ne sont que des ombres et des fantômes des véritables nombres, des véritables lignes; et ces véritables lignes, ces nombres véritables que sont-ils? ce sont de pures idées, des essences.

Trois choses donc sont identiques : les idées, les essences, les objets intelligibles qui tombent sous la science. Aristote ne peut attaquer l'identité des deux derniers termes, qu'en regardant comme

science ce que Platon exclut de la manière la plus formelle du rang des sciences. L'argument tiré de la considération de la science ne prouve donc pas trop. Platon, comme ce bon archer dont il parle dans la République, vise droit au but et ne le dépasse point.

---

*Second argument de Platon, critiqué par Aristote.*

Cet argument est pris dans la considération de l'unité au sein de la multiplicité. Nous procéderons, dans l'examen de cet argument et dans l'appréciation de la critique dont il est l'objet, comme nous l'avons fait pour le premier, tenant compte successivement de ces deux assertions d'Aristote :

« L'argument de Platon, puisé dans la notion de » l'unité, ne prouve pas l'existence des idées.

» Il prouve des choses que Platon se refuse à » admettre. »

*Première assertion d'Aristote :* le second argument de Platon ne prouve pas l'existence des idées.

Voici le résumé de cet argument platonicien :

La perception des objets particuliers n'est possible que par la conception de l'unité d'une nature générale à laquelle ces objets particuliers sont soumis, tellement que cette conception est séparable de cette perception, tandis que la réciproque est impossible.

Or, l'objet d'une telle conception doit être, pour

le moins, aussi réel que l'objet d'une telle perception.

Donc, puisque les êtres particuliers qui sont l'objet de la perception existent réellement, la nature générale unique qui est l'objet de la conception, en tant que cette nature est séparable des objets particuliers, existe réellement aussi dans cet état de séparation.

Platon prouve ainsi sa majeure. Nous voyons plusieurs choses belles, bonnes, etc... Nous les comprenons toutes sous une même idée. C'est en séparant cette idée de toutes les autres que nous pouvons séparer aussi les objets où il y a de la beauté et de la bonté, etc..., de tous ceux où il n'y en a point.

Il démontre sa mineure en appliquant ainsi le principe qu'il a posé. Comment peut-il se faire que nous concevions, sous une même idée, plusieurs objets réellement existans ? Ce n'est que parce que ces divers objets ont quelque chose qui rappelle à l'esprit la présence de l'objet un et identique de cette idée. Cet objet un et identique existe donc, par cela seul que l'idée que nous en avons existe avec les caractères que nous lui assignons. Cet objet existe, par cela seul que les êtres multiples qui sont renfermés en lui existent véritablement.

Aristote accorde la majeure de ce syllogisme. D'après lui, les natures spécifiques des êtres sont les essences de ces êtres, lesquelles ont une double existence. Considérées dans les individus, ces es-

sences générales existent réellement et actuellement, formant à elles seules la substance de ces individus; mais ces essences génériques et spécifiques à cet état de réalité qu'elles ont dans les individus, ne seraient pas l'objet de la science. Pour qu'elles le deviennent, il faut que l'esprit, par sa force d'abstraction, les tire du sein de la particularité où elles existent réellement. Ce n'est que dans cet état de séparation et d'abstraction qu'elles sont intelligibles à l'esprit. Mais aussi, dans cet état d'isolement, les essences n'existent plus en réalité; elles ne sont que de simples puissances.

De quelles opérations se compose la perception que nous avons d'un objet particulier ?

Elle se compose de deux opérations distinctes : d'une part, il faut la perception sensible; d'une autre part, il faut un acte de la raison pure qui nous découvre la nature générale de l'objet, laquelle est enveloppée dans la particularité de cet objet.

Le Stagirite nie la mineure de Platon. Cette négation suppose donc qu'une idée séparée de toute autre dans notre esprit, peut être nécessaire pour nous faire saisir l'existence réelle de quelque chose, sans que pour cela l'objet de cette idée existe réellement, séparé de tout autre objet. Par exemple, l'idée de la nature humaine en général, séparée, dans l'esprit, de la perception de tout homme en particulier, est nécessaire pour nous faire saisir l'exis-

tence réelle des individus humains, sans que pour cela la nature humaine, qui est son objet, existe réellement et séparée des hommes en particulier. Néanmoins, sous la perception des individus humains, l'idée de la nature humaine en général existe dans l'esprit.

A l'appui de cette négation vient tout le système métaphysique d'Aristote sur le général. Comme confirmation de sa mineure, Platon nous donne le sien sur la même matière. Déjà, nous avons mis ces deux systèmes en présence l'un de l'autre, et nous avons apprécié la valeur de chacun d'eux. Cet examen pourrait donc suffire pour le cas qui nous occupe présentement. Mais, des considérations sur la nature du lien entre plusieurs choses, se rattachant plus particulièrement à la mineure de Platon, peuvent être ici données comme servant à mieux faire comprendre cette partie de l'argumentation du disciple de Socrate.

La perception de plusieurs objets particuliers ne peut s'exercer et nous donner l'existence réelle de ces objets, que parce qu'il y a un acte de la raison, acte par lequel la présence d'un lien entre ces objets multiples est constatée. Cet acte de la raison ayant pour objet la présence d'un lien, et cet acte de la perception ayant pour objet la présence de quelque chose de particulier, nous poussent aussi irrésistiblement l'un que l'autre à croire que l'objet de chacun d'eux existe très-réellement tel qu'il est

saisi. Nous croyons, avec la même force, que ce que nous concevons existe tel que nous le concevons, et que ce que nous percevons existe aussi tel que nous le percevons. Nous admettons, avec une parfaite certitude, que l'objet particulier perçu existe réellement, parce que nous le percevons comme existant ainsi. C'est également une ferme persuasion chez tous les hommes qu'un lien, qu'une loi existe réellement entre plusieurs objets particuliers, parce que l'existence d'un lien, d'une loi est conçue comme étant une parfaite réalité.

Or, ces deux objets réels, celui de la perception et celui de la conception, dans quels rapports sont-ils entre eux ?

Pour le savoir, analysons les conditions de la perception et celles de la conception d'un objet particulier, d'un fruit, par exemple. La première condition de la perception d'un fruit, c'est qu'il produise en moi certaines impressions de saveur, d'odeur, de couleur, de toucher. Ces impressions sont suivies d'un jugement, qu'il existe hors de moi des causes de ces impressions. Ces impressions étant distinctes, je dois juger que les causes extérieures qui les produisent sont aussi distinctes. Si mes impressions ne m'apparaissaient qu'avec ce caractère de diversité, je n'affirmerais qu'une chose, la diversité des causes qui me donnent ces impressions diverses. Je croirais, alors, qu'il existe, non pas un même fruit qui produit en moi toutes ces

sensations d'odeur, de saveur, de couleur, de toucher, mais bien plusieurs causes diverses que je ne concevrais pas comme appartenant à une même nature générale.

A quelle condition puis-je percevoir un seul et même fruit comme cause commune de toutes ces impressions ?

Je ne procède pas de la cause à l'effet, mais de l'effet qui m'est intérieur à la cause qui est hors de moi. Je conçois un lien entre mes impressions : je les rapporte à une même nature. Tout aussitôt, jugeant de la cause par l'effet, je conçois qu'il existe aussi un lien, une même nature, entre ces causes extérieures de mes impressions, lesquelles auparavant m'apparaissaient comme détachées les unes des autres. Le lien que je conçois entre mes impressions est tellement fort, la nature commune à laquelle je les rapporte est si intime que, de ces impressions, je ne forme qu'une même impression collective dont les termes distincts ne se séparent plus dans la conscience. Alors, je perçois les causes extérieures de mes impressions distinctes, comme fondues dans un même tout, une seule et même cause. Telle est la perception de corps, tel est ici la perception de fruit. Il n'y a de perception possible, que lorsqu'une conception rationnelle de lien, de communauté de nature, a permis d'assembler et de simplifier la multiplicité primitive que les sens avaient donnée. Il n'y a pas d'objet réellement exis-

tant, avant qu'il y ait un objet perçu. Mais il n'y a d'objet perçu que celui qui a été conçu. L'objet, en tant que conçu, doit donc être admis avec autant de réalité que l'objet en tant que perçu. Si l'on accorde la réalité vraie à celui-ci, on doit conséquemment, et à plus forte raison, l'accorder à celui-là. Un objet, même particulier que l'on perçoit, renferme déjà dans sa réalité particulière la conception de la réalité d'un lien, laquelle conception est la cause de la perception de la réalité particulière.

Mais déterminons la nature de ce lien à la conception et à l'existence réelle duquel est attachée la perception et l'existence réelle du particulier. C'est dans cette question qu'est le nœud de l'argument platonicien que nous examinons.

Nous procédons, avons-nous dit, de la perception interne de nos impressions à la perception externe de leurs causes; nous allons de la notion du lien qui existe entre les premières, à la notion du lien qui existe entre les secondes Cette double notion est la condition première de la double perception. Or, à quoi tient ce lien que nous concevons d'abord entre nos impressions, et qui nous permet de les saisir sous un seul et même acte de la conscience? Ce lien tient-il au caractère individuel et particulier des impressions d'odeur, de saveur, de couleur, de toucher, lesquelles existent dans la conscience, à un certain moment, et avec

une certaine intensité? Sont-ce les circonstances particulières qui accompagnent la production de ces impressions dans la conscience, sont-ce ces circonstances variables et accidentelles qui déterminent le lien que la raison saisit entre ces impressions? S'il en était ainsi, ce lien varierait : il serait tel pour les impressions d'odeur, de saveur, de couleur, de toucher, qui se font sentir aujourd'hui avec une certaine intensité, et il serait autre pour les impressions qui existeraient demain avec une autre intensité. Toutefois, il est faux que ce lien change de la sorte avec les circonstances. Le véritable caractère qu'il présente, au contraire, c'est l'unité et la permanence. Les impressions qu'un fruit, une pêche, par exemple, fait naître en nous, sont liées entre elles d'une manière constante, par une loi invariable, par une seule et même nature.

Nous transportons au lien qui existe entre les causes externes de nos impressions, le caractère de celui que nous concevons exister entre ces dernières. Ce qui fait que les diverses impressions produites par une pêche s'unissent dans notre esprit, ce ne sont pas les particularités, les accidens sous lesquels apparaissent les impressions, sous le rapport du temps, du lieu, de l'intensité. Le lien qui les unit tient à la nature générale de ces impressions, et non pas à leur individualité.

Mais nous avons déjà reconnu que le lien qui existe entre nos impressions, et celui qui est entre

les propriétés de l'objet extérieur qui les cause en nous, possèdent une parfaite réalité, tellement que la réalité du lien conçu est la cause de la réalité de l'objet perçu. Pour être conséquent, il faut admettre que ce à quoi tient un lien réellement existant est quelque chose qui existe réellement aussi. Or, ce à quoi est attaché le lien réel qui existe entre les propriétés particulières de l'objet particulier, c'est la nature générale de cet objet. Les propriétés particulières d'un objet s'unissent entre elles réellement, non par ce qui fait qu'elles sont particulières, mais par ce qui fait qu'elles sont d'une même nature; donc cette même nature, cette essence générale à laquelle est attachée l'existence réelle du lien qui unit les parties, existe réellement.

Maintenant on peut se demander si l'existence réelle de la nature générale des objets particuliers n'est réelle que dans ces objets particuliers, ainsi que le prétend Aristote.

Mais l'analyse que nous venons de faire des conditions de la perception et de la conception d'un objet particulier, prouve que c'est la conception du lien, de la loi entre les parties, qui précède la perception du particulier. Donc, pour que le particulier soit perçu, pour qu'il existe, il faut que déjà la loi qui en doit unir les parties existe et soit à l'avance conçue par l'esprit. Cette loi est conçue comme ayant ses racines et sa raison d'exister dans la nature générale des objets, indépendamment de

toutes les particularités de ces objets. Il faut donc admettre que c'est en vue de la nature générale à laquelle les choses particulières appartiennent, que ces choses existent. Donc, à l'existence du particulier préexiste et préside le général, l'essence une et identique, dont l'esprit doit nécessairement avoir la conception pour qu'il lui soit donné d'avoir la perception du particulier.

Il n'y a qu'une difficulté dans ce système de Platon, qui admet, antérieurement à tout ce qui naît et périt, l'éternelle et immuable réalité des essences des choses, lesquelles prennent le nom d'idées : c'est de savoir où et comment existent ces idées, ces essences; car il ne suffit pas de les admettre comme réelles, il faut encore les concevoir quelque part.

C'est contre cette difficulté que sont venus échouer Aristote et la plupart des philosophes qui ont rejeté le système de Platon. Ils se sont représenté l'existence des idées comme ayant lieu à la façon de l'existence même des objets particuliers; ils ont pensé que, pour que les essences existassent en dehors des choses particulières, il faudrait qu'elles existassent avec un caractère général, de la manière néanmoins dont les individus existent, c'est-à-dire, dans l'espace; ils ont conçu ces essences sous les formes du contenant et du contenu, du dedans et du dehors. Ils se sont représenté l'idée de la nature humaine, par exemple,

comme un individu humain universel, existant sous les mêmes conditions d'espace que les autres individus humains, avec cette seule différence que le premier est général et que les autres sont particuliers.

Or, cette imagination n'est nullement dans le sens des idées platoniciennes. Rien ne nous oblige à concevoir que les natures idéales des choses soient de grands individus posés dans l'espace. Le caractère idéal qui convient à ces natures répugne même à toute assimilation que l'on voudrait établir entre elles et les individus. Que sont les idées? Elles sont ce quelque chose d'un, de général, d'éternel, à quoi nous concevons qu'est attaché le lien qui unit les termes d'une multiplicité. Pour que ces termes multiples pussent prendre naissance, il fallait qu'il y eût la notion de la loi, sans laquelle ces termes n'eussent pas même été perceptibles; il fallait qu'il y eût la conception de la nature immuable, sous l'empire de laquelle ils devaient être réalisés. Mais la notion de cette loi, la conception de cette nature ne devait pas être une opération purement contemplative, purement représentative de l'esprit. Il était nécessaire que les objets multiples, perceptibles sous cette notion de loi, sous cette conception de nature éternelle, fussent réalisés sous cette même notion, sous cette même conception. La loi, la nature immuable, sous la réalité seule de laquelle les objets particuliers pouvaient exister, devait être

éternellement une réalité active, une réalité possédant une vertu créatrice, dont l'efficacité devait être de se communiquer elle-même aux objets particuliers qui existeraient ainsi par une sorte de participation à son essence.

Mais, où fallait-il que résidât cette loi, cette nature générale dont le particulier relève comme de son principe créateur ?

Platon le donne toujours à entendre, et il le dit même explicitement plus d'une fois. C'est en Dieu, au sein du bien, que les idées, les essences idéales des choses ont leur siége immortel. Le bien a, en soi, les natures irréductibles de toutes les choses qui peuvent recevoir l'existence. Il possède, non-seulement l'unité indécomposable de l'être, mais les principes par lesquels l'être peut se poser et se développer en natures distinctes, en essences propres. En tant que principe de l'unité pure, de l'être pur, le bien est le bien simplement; mais, en tant qu'il est considéré comme principe de la diversité des êtres, il est le père des idées. Les idées sont en lui comme principes différenciant de l'être, et comme moyens premiers par lesquels le bien réalise les êtres multiples selon les genres et les espèces entre lesquels il les distribue.

Les idées de Platon sont des principes divins, réellement existans, que Dieu produit nécessairement, mais qui habitent en lui, comme les ressources immortelles dont il dispose pour varier les créa-

tions de l'être, sans perdre l'unité qu'il doit imprimer à ses ouvrages, lui qui, comme bien, est l'unité nécessaire. Les idées restant en lui ont deux caractères : elles ne sont pas seulement la nature une et identique, sous la conception de laquelle nous percevons la multiplicité ; mais elles sont encore les principes de la distinction et de la séparation première des natures entre lesquelles les êtres multiples se partagent. Elles sont à la fois ce qui unit les êtres d'une même espèce, et ce qui empêche cette espèce de se confondre avec aucune autre. C'est avec ce double caractère que les idées remplissent les deux fonctions du bien créateur dont elles sont les auxillaires éternels.

Entendues dans ce sens, les idées échappent aux difficultés qui ont empêché Aristote d'en admettre l'existence, comme celle d'un principe qui seul puisse expliquer l'unité dans la multiplicité. L'argument de Platon prouve réellement ce que ce philosophe voulait établir. Il reste à voir si cet argument prouve, ainsi que le prétend Aristote, des choses que son auteur ne veut ni prouver ni admettre.

Le disciple impose deux conséquences au raisonnement de son maître. La première, qu'il y aurait des idées des choses négatives, et que les choses négatives existeraient, ce qui est contradictoire. La seconde, que l'unité serait toutes choses, tandis que Platon veut prouver seulement qu'en toutes choses l'unité existe. Ou mieux, il s'ensuivrait, que le genre

universel et abstrait de l'être serait tout, c'est-à-dire, qu'il n'y aurait de réel qu'une abstraction.

Apprécions successivement ces deux conséquences.

En premier lieu, est-il vrai que l'argument platonicien conduise à reconnaître des idées pour les choses négatives ?

On peut, dit Aristote, concevoir des qualités négatives sous la condition de l'unité, tout aussi bien que l'on conçoit, sous cette condition, des qualités positives.

Or, il est des idées des qualités positives, d'après Platon.

Donc, d'après Platon, il doit y avoir des idées pour les qualités négatives.

La majeure d'Aristote n'est qu'une illusion. En effet, à chaque opération positive de notre esprit correspond une opération négative qui se forme par l'exclusion de l'objet de la première. Le jugement qui affirme une chose, peut devenir négatif par l'exclusion de la chose affirmée. Il en est de même de la notion positive de Dieu qui sera négative par la soustraction de l'objet sur lequel elle portait. C'est une admirable puissance de l'esprit sur ses pensées, que celle de pouvoir les poser ou les retirer, leur donner un objet, ou leur retirer toute matière. Cette vertu que nous avons d'exercer négativement, par la soustraction de l'objet, les mêmes opérations intellectuelles que nous exerçons positivement par la

position de l'objet, prouve la parfaite indépendance de l'esprit par rapport à tout objet étranger, et l'absence de toute concrétion dans la pensée qui peut toujours s'abstraire elle-même de toute espèce de matière, de tout être distinct d'elle-même. Dans cet exercice négatif absolu, la pensée prend plaisir à se saisir elle-même ni plus ni moins, et c'est là une des jouissances du doute, que, par moment, les plus hautes intelligences aiment à se donner. Mais il ne faut pas voir, dans l'exercice négatif de la puissance de penser, autre chose que ce qui s'y trouve. Or, il ne s'y trouve que le rejet de l'objet sur lequel portait cette opération, quand elle était positive. Ainsi, il existe des qualités multiples, réelles, et il y a une idée platonicienne qui leur correspond. L'esprit peut exercer sa conception sur cet objet réel, comme sur tout autre, de deux manières : ou positivement, ou négativement. S'il l'exerce positivement, il donne un objet réel à sa conception; s'il l'exerce négativement, il ne se donne aucun objet à lui-même, il le retire au contraire. Mais, quand l'esprit écarte ainsi tout objet, qu'est-ce qu'il y a de réel pour lui ? Ce n'est pas un objet distinct de lui, puisque tout objet est écarté. Il y a l'esprit humain lui-même avec sa conception repliée sur elle-même. Un fait psychologique très-curieux à observer, serait celui de voir si la force qu'a l'esprit de soustraire ses pensées à tout objet positif, et de les retirer de toute concrétion, de tout

être réel, n'est pas une des conditions premières de la formation du phénomène de la conscience. Lorsque la négation tombe sur la pensée elle-même, c'est-à-dire, lorsque la pensée, en vertu de son pouvoir de détruire tout objet, se détruit elle-même, il importerait d'examiner s'il n'y a pas pour l'esprit humain le moyen le plus efficace de saisir la contingence de sa propre pensée, de sa propre existence, et s'il n'y a pas la conception la plus profonde de la pensée absolue, indépendante de la pensée particulière du moi qui la saisit. S'il en était ainsi, la tendance à nier, que possède notre esprit, serait une des plus admirables facultés que la raison absolue nous eût donnée pour nous élever jusqu'à elle.

Quoi qu'il en soit, Aristote ne peut pas soutenir contre Platon que, parce qu'un exercice positif de la pensée a un objet réel, l'exercice négatif de cette même pensée ait aussi un objet réel de la même façon que celui qui appartient à l'exercice positif de cette pensée. La multiplicité négative correspond à la multiplicité positive. L'unité de la multiplicité négative correspond aussi à l'unité de la première. Mais, de même que les termes de la multiplicité négative ne sont rien, de même l'unité de cette multiplicité n'est rien non plus. Ou mieux, l'unité, sous laquelle on conçoit une multiplicité négative, est la même unité qui existe entre les termes de la multiplicité positive. C'est le même

rapport qui subsiste indépendamment de l'existence réelle des termes dont il est le rapport, de telle sorte que ces termes peuvent être anéantis sans que ce rapport soit altéré. Tel est le caractère de l'idée platonicienne, de l'essence idéale des choses multiples qui en participent, mais qui ne la constituent pas, et sans lesquelles cette essence, cette idée a toute sa réalité. Ainsi conçue, l'idée de l'unité de nature, sous laquelle nous comprenons une multiplicité négative, prouverait, non pas qu'il existe des idées négatives, mais que la même idée positive subsiste dans l'esprit comme commune mesure entre des termes multiples, et reste invariable alors même que l'esprit fait évanouir ces termes.

Cela revient à dire que nous ne concevons une même nature entre des choses négatives, que parce que nous concevions, entre les choses positives, opposées à ces choses négatives, un rapport constant et indépendant de toutes les variations auxquelles ces choses positives pouvaient être soumises. Peut-être la conception de ces rapports constans serait-elle l'explication du pouvoir qu'a notre esprit de nier, de telle sorte que quand il nierait même un rapport général, ce ne serait qu'en traitant ce rapport comme une chose contingente et en s'appuyant sur un autre rapport plus élevé conçu comme étant absolu. Ainsi, l'argument de Platon, tiré de la considération de l'unité, serait la clé d'une théorie

sur la formation d'une faculté importante de l'esprit humain.

Passons à la seconde conséquence qu'Aristote prétend imposer à l'argument de Platon, puisé dans l'unité. Cet argument tend-il à prouver réellement que l'unité serait toutes choses, au lieu d'établir que toutes choses sont unes? Prouve-t-il que l'être universel, dans son abstraction la plus vide, soit la seule réalité?

Il est bien vrai, d'abord, qu'il est conforme au principe de Platon, que toutes choses se rapportent à un seul et même principe. Ce principe, cette unité, c'est le bien qui produit les idées, et, par les idées, tout ce qui existe dans l'univers. Il est vrai aussi que, dans les intentions de Platon, il existe une diversité de substance comme il existe une cause créatrice et finale.

Mais il pourrait se faire que, par son raisonnement, Platon fût entraîné au-delà de ses intentions, et que, en prétendant prouver que dans la multiplicité l'unité existe, il posât des principes dont la conséquence fût que l'unité est tout, ou, en d'autres termes, qu'il n'existe qu'un seul être, un seul principe.

Nous remarquerons que ce reproche fait à Platon n'est rien moins qu'un reproche de panthéisme. Est-il fondé? C'est ce qui mérite examen.

On peut traduire de cette manière la critique d'Aristote:

Tous les êtres compris sous une même idée participent de cette même idée, qui existe seule substantiellement.

Or, l'universalité des êtres est comprise sous une même idée, celle de l'être.

Donc, l'universalité des êtres ne fait que participer d'une idée unique qui seule existe substantiellement.

Ce syllogisme entre profondément dans la doctrine de Platon. Seulement, Platon prend le mot substance dans un sens et Aristote dans un autre. Quels sont ces deux sens? Par substance, Platon entend l'être véritable, l'être qui possède l'être naturellement, qui existe en soi et par soi; l'être qui ne naît ni ne périt. Il est certain que, dans ce sens, les êtres particuliers ne sont pas des substances. Les idées elles-mêmes, si l'on entre plus avant encore dans le sens que Platon donne au mot substance, ne seraient pas non plus des substances, car les idées sont des êtres dérivés du bien; elles n'existent pas par elles-mêmes, elles se rapportent à un autre principe plus élevé.

Toutefois, Platon ne nie point que les êtres particuliers n'aient une existence finie, contingente; celle-là qui est, en effet, la leur. Il reconnaît aussi les idées comme des principes éternels des choses. S'ils sont produits par le bien, ils sont produits éternellement et nécessairement, car ils sont absolument opposés aux êtres particuliers dont le ca-

ractère est de naître et de périr. Les idées sont aussi anciennes que l'est le bien lui-même, qui n'existe qu'à la condition de les produire.

De plus, le disciple de Socrate nous fait concevoir, par l'ensemble de sa théorie, les idées comme étant ce par quoi les natures des choses, avec leurs différences propres, se distinguent et se spécifient à l'origine dans le bien lui-même. D'après cette pensée, que nous croyons être celle de Platon, les idées seraient les fonctions mêmes du bien, de l'intelligence divine, en tant que le bien, l'intelligence divine saisie dans son être absolu, fait sortir de cet être absolu, sans rompre l'unité même du bien, les essences irréductibles des êtres. Par exemple, l'espèce humaine possède des caractères propres qui la différencient de toute autre espèce. Elle est éternellement et absolument possible avec ces caractères. Il est dans l'essence même de Dieu, du bien, de la raison absolue, de concevoir cette espèce humaine avec les caractères qui la distinguent de toute autre espèce. On peut dire la même chose de quelque espèce que ce soit; on peut le dire généralement de toute combinaison de caractères, par laquelle un être ne peut pas se ramener à la notion d'un autre être. Or, ces essences, ces natures spécifiques, ont, au fond des choses, leur raison d'être avec les caractères qui leur sont propres et qui les empêchent de se confondre les unes dans les autres. Cette raison d'être a ses racines dans le bien. Pour

Platon, ces racines sont les idées; les idées sont les fonctions éternelles et nécessaires du bien, de la raison divine, se posant à elle-même pour objets les natures des êtres, avec un discernement infini.

Dans la théorie des idées, le discernement est une chose principale. Or, le discernement est exclusif du panthéisme qui pose au contraire comme unique principe, la confusion des êtres, et leur réductibilité absolue les uns dans les autres. Autant Platon unit, autant il discerne. C'est là le chef-d'œuvre de sa sagesse, d'avoir si hautement proclamé l'unité de Dieu contre le polythéisme, et d'avoir néanmoins insisté sur la distinction des essences, avec une force telle, qu'il a donné à cette distinction l'autorité d'une théorie.

A présent que le principe de la séparation des natures est sauf dans le disciple de Socrate, le principe de l'unité a-t-il la vérité, la réalité qu'il doit avoir? Car ce serait anéantir ce dernier principe que de ne l'admettre que comme un être abstrait, comme la plus haute de toutes les abstractions, mais aussi comme l'abstraction la plus vide de substance. C'est ce qu'Aristote reproche à son maître d'avoir fait.

Aristote n'a pu croire que son maître posât l'être, l'unité comme le genre le plus élevé, c'est-à-dire, comme la plus haute des abstractions, que parce qu'il n'a pas compris la force et la portée métaphysique de la dialectique platonicienne. Il

s'est imaginé que la dialectique de Platon était ce que, lui Aristote, entendait par ce même mot; il a cru que Platon, dans sa méthode, ne pouvait construire que des formules logiques. Dieu alors n'était, à ses yeux, qu'une entité purement artificielle. Mais déjà nous avons montré que les interprétations d'Aristote, à cet égard, ne sont pas fondées, et que la dialectique platonicienne est en possession d'une solide métaphysique. Nous avons vu que cette méthode saisit l'être, la substance, et que Dieu, dernier mot des inductions de cette méthode, est l'être, non pas dépouillé de la réalité substantielle que tous les autres êtres possèdent, mais l'être qui a en soi la source d'où vient la substance de tous les autres, l'être qui seul s'appelle l'être par opposition aux autres qui s'appellent des êtres, parce que lui seul n'est rien de particulier, et que tous les autres se comptent et s'ajoutent les uns aux autres dans une collection. L'être, Dieu, n'est point compris dans cette collection qu'il porte en soi, qu'il réalise éternellement, sans en faire partie.

Tels sont les résultats de la critique qu'Aristote fait des argumens de Platon. Pour le disciple, les argumens du maître, examinés en eux-mêmes, n'établissent pas l'existence des idées. Nous venons de voir que cette première partie de la critique d'Aristote manque de solidité. Mais le Stagirite pousse ses attaques plus loin. Non-seulement il

attaque les argumens de Platon en eux-mêmes, mais il tâche de montrer que l'existence des idées renferme en soi des impossibilités qui ne permettent pas de l'admettre.

Que faut-il penser sur ce nouveau point?

---

*Appréciation de cette partie de l'argumentation d'Aristote:*

« L'existence des idées renferme des impossibilités. »

Deux impossibilités, principalement, sont signalées dans l'hypothèse de l'existence des idées. La première est la fameuse conséquence de l'existence du troisième homme; la seconde consiste dans les combinaisons qui existeraient entre les idées, en supposant que les idées elles-mêmes existassent. Nous allons apprécier successivement ces deux impossibilités.

*Première impossibilité de l'hypothèse des idées :*

« L'existence du troisième homme. »

Aristote revient fréquemment à cet argument qui avait fait fortune dans toutes les écoles rivales de celle de Platon ; il le tire de la notion de rapport, de la même façon en apparence que Platon en tirait l'existence de l'idée de l'homme.

Voici l'argument de Platon, sur lequel Aristote prétend avoir calqué celui du troisième homme:

Plusieurs objets ont entre eux un même rapport qui consiste dans une communauté d'espèce.

Or, l'unité de ce rapport, l'unité de cette espèce, constitue une idée réellement existante, en dehors des individus de cette espèce.

Maintenant, Aristote reproduit cet argument en le rétorquant de cette sorte :

Les individus humains et l'idée de l'homme, ont entre-eux un même rapport, une communauté d'espèce.

Or, l'unité de rapport, l'unité d'espèce constitue une idée réellement existante en dehors des individus de cette espèce.

Donc, il existe une idée distincte, et des individus humains, et de la première idée platonicienne de l'homme. Cette idée distincte est le troisième homme.

Aristote a bien compris que toute la difficulté portait sur la majeure, et que si une fois elle était prouvée, il ne serait plus possible de nier que la mineure ne fût parfaitement prise dans les procédés de la dialectique de Platon. Il s'attache donc à la majeure. Il la prouve en disant :

La dyade sensible périssable et la dyade sensible impérissable sont bien de même espèce.

Donc, la dyade sensible et la dyade idéale sont de même espèce.

En d'autres termes, les corps terrestres et périssables et les corps célestes impérissables sont de la

même espèce. Ils ont cela de commun qu'ils sont sensibles.

Donc, par la même raison, la dyade idéale et la dyade sensible sont de la même espèce.

L'antécédent de cet enthymème est vrai ; le conséquent n'est pas admissible. En effet, on dit que des êtres sont de la même espèce lorsque ces êtres sont indépendans les uns des autres, et qu'ils ne dépendent que de l'espèce qui leur est commune. Ainsi, les individus humains sont de la même espèce, parce que chaque homme a son individualité propre, qui ne relève de l'individualité d'aucun autre homme. En d'autres termes, ce n'est pas l'individualité de Parménide qui forme l'individualité de Socrate, ni celle de Socrate celle de Parménide : à cause de cela, Parménide et Socrate, ayant d'ailleurs une même nature, sont de la même espèce. Pour prendre l'exemple d'Aristote, les corps terrestres et les corps célestes existent avec le principe qui est propre à chacun d'eux, sans que la substance des corps terrestres soit formée par la substance des corps célestes, ni réciproquement. Mais si deux êtres existent dans de telles conditions l'un à l'égard de l'autre, que le second tire tout son être du premier, on ne pourra plus dire qu'ils soient de la même espèce. Par exemple, Dieu et l'homme, quoiqu'ils aient cela de commun qu'ils sont êtres, ne sont pas cependant de la même espèce. La raison en est que l'homme

n'a d'être que celui que Dieu lui donne. Le rapport qui existe entre l'homme et Dieu n'est pas exprimé par un terme moyen qui soit distinct de chacun des termes extrêmes de ce rapport. Entre l'homme et Dieu, le terme qui marque le rapport est Dieu lui-même, c'est-à-dire, un des deux termes à comparer.

Or, ce rapport de l'homme à Dieu, lequel s'exprime par l'un des termes extrêmes, est précisément celui qui existe entre les individus humains et l'idée platonicienne de l'homme. D'après Platon, les individus tirent toute leur substance de la participation qu'ils ont à l'idée de l'espèce sous laquelle ils sont conçus. Le rapport entre tel homme et l'homme idéal n'est pas un moyen-terme distinct de celui-ci, c'est l'homme idéal lui-même.

Les mathématiques rendent sensible ce rapport entre deux termes extrêmes, dont l'un est pris pour exprimer ce rapport lui-même. Entre le fini et l'infini, le rapport est l'infini. Pourquoi cela ? Parce que, quand on compare deux termes, il faut les simplifier respectivement, et réduire chacun d'eux à sa valeur exclusivement propre. Mais, s'il arrive que la valeur de l'un des deux termes se résolve dans la valeur de l'autre, il faudra, dans la comparaison, rendre à celui-ci ce qui lui appartient. Alors, le premier terme, qui emprunte toute sa valeur au second, ayant rendu ce qu'il devait à celui-ci, se trouvera réduit à néant ; et le second,

au contraire, subsistant dans toute son intégrité en présence du premier terme devenu zéro, soutiendra, avec ce premier terme, le rapport que la raison conçoit entre l'être et le non-être. Ce rapport est absolu, infini. Encore une fois, ce rapport est l'un des termes mêmes qu'il s'agissait de comparer. Ce n'est pas un moyen-terme distinct de chacun d'eux.

Il se trouve donc que la métaphysique de Platon est parfaitement conforme à tous les principes qui, depuis lui jusqu'à nos jours, ont été formulés et appliqués dans toutes les branches de la métaphysique générale : dans celle de la théodicée comme dans celle des mathématiques. Ainsi, le fameux argument du troisième homme, reproduit avec tant de confiance par Aristote, se traduirait aujourd'hni dans la science sous cette forme absurde.

Dans la métaphysique religieuse :

L'être fini et l'être infini ont cela de commun qu'ils ont l'être.

Or, ce même genre de l'être est l'idée réellement existante de l'être.

Donc, il existe un troisième être entre l'être fini et l'être infini.

Dans la métaphysique mathématique :

La grandeur finie et la grandeur infinie ont cela de commun qu'elles ont la grandeur.

Or, la grandeur commune au fini et à l'infini est l'idée réellement existante de la grandeur.

Donc, il existe une troisième grandeur entre la grandeur finie et la grandeur infinie.

On répondrait à ce bel argument : pour le premier cas, que l'être infini renferme en soi le principe et la valeur de l'être fini, qui ne peut, par conséquent, former une même espèce avec cet être infini ; pour le second cas, que la grandeur infinie enveloppe déjà dans son sein toute grandeur finie qui, conséquemment, ne peut pas subsister distinctement de cette première grandeur.

La théorie platonicienne des idées renferme donc une théorie complète et très-féconde des rapports infinis dans toutes les sciences. Voici quelle serait la définition platonicienne d'un rapport infini :

Le rapport infini est l'expression d'une comparaison impossible entre deux termes, dont le second est renfermé dans le premier, tellement que celui-ci reste invariable, alors que l'on fait varier celui-là jusqu'à le supposer anéanti.

Cette définition embrasse et explique non-seulement le rapport entre l'être fini et l'être infini, non-seulement le rapport entre la grandeur finie et la grandeur infinie, mais aussi le rapport bien autrement délicat qui existe entre le phénomène et sa substance, et cet autre qui est conçu entre l'effet et sa cause.

La substance, conçue par opposition au phénomène, est une chose une et identique, subsistant en soi. Le phénomène est une chose multiple et

changeante, subsistante dans la substance. La substance, par rapport au phénomène, est conçue comme étant la même avant ou après le phénomène qui subsiste en elle, c'est-à-dire, que la substance a la même nature de substance après qu'avant le phénomène, après tel phénomène qu'après tel autre. Entre le phénomène et la substance, il n'y a donc pas de comparaison possible. Le phénomène, conçu à part de la substance, s'anéantit. La substance, au contraire, conçue sans le phénoméne, subsiste intégralement. Il n'y a pas, entre ces deux termes, de comparaison possible, puisque la comparaison reviendrait à comparer l'être et le non-être. Ce rapport, impossible à déterminer, de ce qui est à ce qui n'est pas, est désigné par l'être pur, l'être en soi, l'être infini, l'être absolu.

De même, la cause et son effet ne subsistent pas, en présence l'un de l'autre, comme deux termes qui soient irréductibles l'un dans l'autre. La cause existe bien sans l'effet, mais l'effet n'est que ce que la cause le fait être. La comparaison entre l'un et l'autre est donc encore celle qui est conçue entre ce qui est et ce qui n'est point. Sans doute que l'effet est quelque chose, mais il n'est quelque chose que par la cause. Comparé avec tout autre terme qu'avec sa cause, il serait apprécié comme étant quelque chose ; mais comparé à sa cause, il n'est rien, parce que, dans cette comparaison, il doit être réduit à sa plus simple expression, par rapport à

cette cause elle-même. Or, comme il tire son être de cette cause, il ne peut être conçu comme indépendant d'elle sans être conçu comme réduit à rien. Le rapport impossible de ce qui n'est pas à ce qui est quelque chose est donc encore exprimé par l'être pur et simple, c'est-à-dire, par l'infini et l'absolu.

Le principe des substances et celui des causes, exprimant deux rapports infinis, se peuvent formuler, dans la théorie des idées platoniciennes, malgré l'extrême délicatesse de ces deux rapports, avec autant de rigueur que peuvent être exprimés les rapports plus facilement saisissables du monde à Dieu, de la grandeur finie à la grandeur infinie. Une théorie des rapports nécessaires et infinis est contenue dans le procédé platonicien que l'on a tant tourné en ridicule, dans certaines écoles de l'antiquité, sous le nom d'argument du troisième homme.

*Seconde impossibilité de l'hypothèse des idées, laquelle est tirée de leur combinaison.*

Dans toute cette partie de sa critique, Aristote n'expose la théorie des idées que sous la forme pythagoricienne de cette théorie. Platon, selon son disciple, admettait trois espèces de nombres : les nombres sensibles, ce sont les corps ; les nombres mathématiques, ce sont les quantités qui servent d'objet à l'arithmétique et à la géométrie ; enfin, les nombres idéaux qui sont les premiers principes et

des nombres mathématiques et des nombres sensibles. Aristote paraît croire que Platon admettait que les nombres idéaux sont incombinables, et que les nombres mathématiques sont seuls capables de se composer entre eux. En d'autres termes, Platon, d'après l'interprétation d'Aristote, regardait les unités mathématiques comme étant toutes de la même espèce, et pouvant par conséquent former des composés, et les unités idéales comme étant chacune d'une espèce différente de celle des autres, et ne pouvant point, pour cette raison, se combiner.

Cet exposé, que nous ne pouvons pas parfaitement contrôler, à cause du peu de connaissance que nous avons des formes pythagoriciennes que put revêtir dans les derniers temps la théorie des idées; cet exposé paraît néanmoins très-conforme aux grands caractères de l'exposition de cette même théorie dans les dialogues.

Platon, par ce que nous savons positivement de lui et par les développemens qu'il en donne dans toute la seconde moitié du 6.e livre de la République, distinguait profondément le nombre mathématique d'un autre nombre dont le premier n'est qu'une ombre et une image. Il mettait, entre ces deux nombres, la différence qui existe entre les images des corps dans un miroir, et les corps eux-mêmes. Le nombre mathématique n'est pas substantiel, c'est-à-dire, n'est pas un être subsistant en

soi et par soi, parce que l'être substantiel c'est la pensée pure, et que le nombre mathématique est une hypothèse construite avec l'aide des sens. Cela revient à dire que le nombre mathématique est quelque chose de déterminé et de dépendant d'une cause étrangère, et non pas quelque chose de déterminant, qui ne dépende que de soi-même.

Le nombre mathématique n'est rien par lui-même, puisqu'il a besoin d'employer des images sensibles; il n'est rien que par la pensée, puisque c'est la pensée qui le détermine : c'est un intermédiaire entre les corps et la pensée. La pensée trouve, dans sa nature dégagée de toute concrétion, de toute détermination, l'unité nécessaire pour mesurer la matière. La pensée a, en soi, le principe déterminant des proportions de l'univers; c'est ce qui ressort clairement de la lecture du Timée. Mais pour que la pensée applique sa mesure à la matière, elle a besoin d'une mesure extérieure qui ne soit pas purement idéale et absolue comme l'est la mesure intérieure à la pensée, mais qui soit déterminable au gré de cette dernière mesure, et par laquelle celle-ci s'applique à la matière et la façonne à volonté. Cette mesure extérieure qui directement s'applique à la matière et qui transmet à celle-ci l'application de la mesure idéale, c'est le nombre mathématique. Nous donnerions, aujourd'hui, le nom de grandeur ou quantité mathématique en général à ce que Platon entend désigner

par le mot nombre. Les corps sont la matière amenée à l'état de détermination et de proportion. Comme déterminés et comme proportionnés, les corps sont formés et mesurés, ils reçoivent un certain nombre qui règle en eux la matière. Mais ce nombre qui ordonne et mesure la matière dans les corps, est lui-même une matière déterminée et proportionnée dans une mesure supérieure qui est appliquée par l'idée.

Aristote fait à cette triplicité de mesures le reproche d'inutilité. Ce n'est pas, ici, le lieu d'apprécier ce reproche qui trouvera sa place dans la troisième section, où nous nous proposons d'examiner si les idées de Platon sont ou non utiles pour l'explication des êtres. En ce moment, nous avons à examiner un autre reproche, celui qui porte sur le caractère incombinable des idées.

Le raisonnement d'Aristote est le suivant :

Aux unités mathématiques correspondent des unités idéales au moins jusqu'à dix, selon Platon ; et aux nombres mathématiques, composés, formés par la combinaison des unités mathématiques, correspondent du moins jusqu'à dix des nombres idéaux.

Or, les nombres idéaux correspondant aux nombres mathématiques formés par la combinaison des unités mathématiques, doivent être eux-mêmes formés par la combinaison des unités idéales.

Donc, les unités idéales sont combinables et se

confondent ainsi avec les unités mathématiques.

Ce raisonnement est d'une grande importance ; il nous apprend trois choses :

La première, c'est que Platon, dans cette dernière expression pythagorique de sa théorie des idées, a hésité beaucoup sur les caractères qu'il convenait d'assigner aux rapports entre ces idées. Il était poussé par la force même de ses principes à admettre des idées pour tous les rapports de nombres, pour toutes les combinaisons des grandeurs ; et néanmoins, craignant des abîmes dans cette profusion d'idées, il en a limité le nombre à dix. Il est très-regrettable que nous ne sachions pas directement, et par Platon lui-même, son dernier mot à cet égard. Les idées des nombres sont un enfantement dans la théorie générale des idées. Nous ignorons ce qui en est sorti.

Aristote a raison de reprocher à son maître de n'avoir pas franchement admis des idées pour tous les nombres, au-delà comme en-deçà de dix. La logique voulait que le procédé de Platon fût généralisé.

La seconde chose que nous révèle le raisonnement d'Aristote, c'est le trouble que cette théorie mathématique des idées a jeté dans l'école de Platon. Après la mort du maître, les disciples ne surent plus à quoi s'arrêter, tout lien entre eux fut brisé ; il se forma trois opinions sur les nombres. Quels que soient ceux qui aient professé l'une ou

l'autre de ces opinions, ce qu'il nous importe ici de constater, c'est l'existence même de ces opinions, et surtout la cause qui les a fait naître. La connaissance de cette cause nous fera pénétrer dans la pensée de Platon, laquelle a été plus ou moins bien comprise par ses disciples.

Mais, avant de voir la pensée de Platon diversement défigurée par les disciples, efforçons-nous, à l'aide de ce que nous en dit Aristote lui-même, de ressaisir et de reconstruire la pensée même du maître, qui est ici la seule chose à laquelle nous nous intéressions véritablement. Cette reconstruction du système de Platon, sur les idées incombinables des nombres, est la troisième instruction que nous fournit le raisonnement d'Aristote.

Ce que nous avons à dire sur ce point revient à l'appréciation de la mineure du précédent syllogisme d'Aristote. Est-il vrai que les nombres idéaux correspondant aux nombres mathématiques composés, soient composés des unités idéales qui correspondent aux unités mathématiques par la combinaison desquelles sont formés les nombres mathématiques composés ? Par exemple, il y a le nombre mathématique quatre, composé de quatre unités mathématiques égales. Il y a aussi le nombre idéal quatre. Celui-ci est-il aussi composé de quatre unités idéales ?

Platon, d'après Aristote, répond négativement. Est-ce cette réponse que Platon devait faire d'après

l'esprit général et à nous connu de la théorie des idées?

Oui, Platon est d'accord avec lui-même, et voici quelle preuve on en peut donner. Le point de départ de la théorie est la dyade indéterminée, c'est-à-dire, la matière qui par elle-même est indifférente à toutes les formes et à toutes les déterminations. La dyade de Platon présente les caractères de la grandeur mathématique qui est aussi une matière indéterminée. Platon lui-même nous parle souvent du grand et du petit, lesquels sont renfermés dans la dyade d'où ils sortent par l'action d'un principe déterminant. Pour expliquer le monde, la nature, il faut bien admettre l'existence de deux principes dont l'un soit purement passif, indifférent, indéterminé, et l'autre présente les caractères d'activité, de préférence, de puissance déterminante. Ce dernier principe, dans Platon, c'est l'unité; et en effet, le principe déterminant, par cela qu'il imprime une forme à la matière vague et indifférente à toutes les déterminations, pose la condition sans laquelle l'esprit ne pourrait en aucune façon concevoir la matière. Cette condition est l'unité de représentation, sous laquelle il nous est donné de saisir quelque chose de distinct et de différencié, c'est-à-dire, quelque chose qui soit sorti de la confusion et de l'indifférence. Une chose conçue est une chose aperçue sous un état marqué et caractérisé. Or, une chose qui n'a pas reçu en

elle la présence de l'unité déterminante est une chose qui n'a aucun état. Elle est une chose dans laquelle tous les états sont mêlés ; on ne peut pas même dire d'elle qu'elle soit *une* chose. En voulant la désigner, nous sommes forcé de lui donner un caractère que nous voulons néanmoins exclure d'elle. Nous ne pouvons en parler, et nous faire d'elle la notion même la plus vague que nous puissions nous en faire pour pouvoir en parler, si ce n'est en lui assignant une certaine unité, et en disant d'elle qu'elle est *une* chose. Cela montre combien il est impossible que rien existe pour nous, s'il n'est pas un, s'il n'a pas été marqué par l'action d'un principe un, différenciant et déterminant.

Les nombres, évidemment, sont une détermination de la grandeur indéterminée, c'est-à-dire, selon le langage de Platon, de la dyade indéterminée. Les unités mathématiques qui sont formées dans la grandeur indéterminée par l'action du principe un et déterminant sont égales et combinables entre elles, et néanmoins chaque nombre, comme deux, trois, quatre, est un groupe spécial, une combinaison spéciale d'unités mathématiques. Autre chose est, pour l'esprit, un de ces nombres, et autre chose est un autre nombre. Bien que l'esprit conçoive comme égales les unités qui entrent dans ces différens nombres, il conçoit aussi comme parfaitement distinct, différencié et caractérisé chaque nombre pris isolément. Le nombre quatre,

par exemple, est quelque chose dont la notion n'est confondue avec la notion d'aucune autre chose. Chaque nombre, comme tel, comme certaine délimitation donnée à la grandeur indéterminée, est *sui generis*. Alors même que ce nombre, quatre, fût divisible par un autre nombre, il n'en est pas moins, entre toutes les manières possibles de combiner les unités mathématiques égales entre elles, il n'en est pas moins spécialement l'une de ces combinaisons, laquelle a son rang propre, sa manière spéciale d'être conçue par l'esprit, son caractère tellement marqué, que l'esprit ne confondra jamais le groupe de quatre unités avec tout autre groupe.

Puisque chaque nombre est *sui generis* comme groupe propre d'unités, il faut qu'il soit formé par un acte propre et *sui generis* de l'esprit. L'acte de l'esprit lequel combine quatre unités, est autre que l'acte de l'esprit lequel en combine cinq. Mais cet acte qui détermine un certain nombre est essentiellement un. Il fait de plusieurs unités un groupe dont le caractère est d'être un seul et même groupe. Cette action du principe de l'unité déterminante est éminemment synthétique. Elle est synthétique dans le sens que, chez les philosophes modernes, Kant a attaché à ce mot. Le philosophe de Kœnigsberg appelle jugement synthétique celui où la notion de l'attribut n'est pas contenue dans la notion du sujet. Il applique cette définition à

tous les jugemens sur la composition des nombres ; il remarque que les notions des unités individuelles qui entrent dans un nombre composé, ne donnent point la notion une du composé. La notion du composé n'est pas une, de telle sorte que l'unité qu'elle est soit formée des notions individuellement unes qui s'appliquent aux unités mathématiques dont le composé est fait. Par exemple, la conception une du nombre douze n'a pas son unité formée de chaque conception une correspondant à chaque unité qui entre dans douze. La conception du nombre douze, comme celle de tout autre composé, est une sans que son unité soit formée par voie de composition. C'est un acte synthétique et spécial de l'esprit.

Platon nous paraît être arrivé à la théorie des nombres idéaux par la remarque de ce caractère de spécialité et d'irréductibilité, lequel affecte la notion de chaque nombre. Il a compris, et nous le savons positivement par Aristote, que les unités mathématiques sont égales et combinables ; mais que les unités idéales ne se combinent point. Il a vu que pour former la collection de plusieurs unités mathématiques il fallait l'intervention d'une unité plus élevée, d'une unité de l'esprit, d'un acte tout autre que celui par lequel chaque unité mathématique est conçue. Ces unités idéales, ces actes synthétiques de la pensée, Platon ne voulait pas que l'on dit d'elles qu'elles sont combinables, car c'eût

été dire qu'elles ne sont pas simples et qu'elles se réduisent les unes dans les autres; c'eût été s'écarter de la vérité.

D'ailleurs, en assignant à chaque nombre mathématique un nombre idéal correspondant, Platon ne faisait que s'accorder avec lui-même. Car, quel est le procédé général qu'il suit pour arriver à l'existence des idées ? Toute multiplicité conçue sous une condition d'unité lui révèle l'existence d'une idée qui soit cette unité dont participent les termes de la multiplicité. Or, dans chaque nombre, dans chaque manière de grouper et de combiner les unités mathématiques, il y a une condition d'unité *sui generis*, sous laquelle sont conçues ces unités. Il fallait donc que Platon, complétant sa théorie en même temps que l'âge et la philosophie s'emparaient de lui, selon l'expression de Parménide; il fallait qu'il appliquât ses principes au nombre dont avant lui s'étaient tant occupés les pythagoriciens, devenus ses maîtres.

Ce serait, toutefois, ne pas comprendre la théorie des idées que de n'en faire qu'une restauration du pythagorisme. Après lui, quelques platoniciens la dénaturèrent par une assimilation complète des idées aux nombres mathématiques. Mais Platon ne donnait pas aux nombres idéaux les mêmes fonctions à remplir que celles qui appartiennent aux nombres mathématiques. Il existe deux différences entre les fonctions des premiers et celles des se-

conds. La première consiste dans le caractère de parfaite simplicité de l'unité idéale, sous la condition de laquelle est saisi tout nombre mathématique. La seconde différence vient de ce que le nombre idéal est une pensée pure de tout objet extérieur à la pensée, laquelle ne suppose rien autre chose que ce qu'elle est elle-même. Le nombre mathématique est, au contraire, construit à l'aide d'une supposition et d'une image sensible.

Cette dernière différence paraît indiquer, de la part de Platon, une distinction que ce philosophe aurait faite dans les nombres, entre la notion des rapports et la notion des termes entre lesquels les rapports existent. Les termes des rapports sont obtenus par voie de construction, de supposition, et sont mêlés à quelque image prise dans les sens. Au contraire, les rapports entre ces termes sont absolus, et ne sont que l'expression même de la pensée, de la raison absolue. Néanmoins, ces rapports, dont le caractère purement rationnel est quelque chose d'idéal, sont exprimés avec des nombres. Or, il y a une différence du tout au tout, une différence du contingent, du relatif à l'absolu, au nécessaire, entre les nombres qui expriment des rapports purement rationnels et les nombres qui expriment des termes construits par hypothèses. Ceux-ci seraient les nombres mathématiques ; ceux-là sont réellement des nombres idéaux. La différence si radicale qui existe entre les uns et les autres, laquelle n'est rien moins que

celle qui existe entre les termes de la grandeur extérieure à la raison, et les lois mêmes de la raison s'ajoutant à ces termes; une telle différence devait tôt ou tard être saisie avec son caractère propre. Il devait arriver que la science, en analysant les notions relatives à la grandeur mathématique, dégageât les rapports rationnels absolus entre les nombres, des termes mêmes de ces rapports. Comme ces rapports rationnels sont exprimés par des nombres, on devait être conduit à réserver l'emploi des nombres pour désigner ces rapports. Les termes entre lesquels ces rapports existent étant d'espèces diverses, selon qu'ils appartiennent à l'arithmétique, ou à la géométrie, ou à la mécanique, sont, tantôt des nombres, tantôt des figures, tantôt des forces : on devait, conséquemment, sentir la nécessité de désigner, par des caractères généraux, tous ces termes variables d'espèces diverses, qui se trouveraient ainsi confondus sous une même expression. Par ce moyen, les rapports rationnels seraient parfaitement dégagés.

Or, cette mise en évidence et ce dégagement des rapports rationnels, qui sont ce que la raison absolue met du sien dans les déterminations des quantités, ne devait être complétée, dans l'histoire des mathématiques, que par trois grandes découvertes. La première est l'invention de l'algèbre, qui fait ressortir les rapports des grandeurs, en laissant dans l'indétermination les termes entre lesquels ces

rapports subsistent. La seconde est l'application de l'algèbre à la géométrie, laquelle, reprenant la pensée première de l'algèbre, a été obtenue comme conséquence de cette première invention, par la possibilité où est l'esprit de poser, entre quelques termes que ce soient, arithmétiques ou géométriques, les rapports absolus que la raison conçoit.

Mais la dernière conséquence de la pensée qui dégage, du sein des termes de la quantité, l'action déterminante de la raison, devait être ce procédé qui, arrachant tout voile de dessus la raison dans la détermination des quantités, prend cette raison elle-même avec son caractère absolu pour exprimer les rapports les plus élevés entre les quantités. Ce procédé est l'emploi de l'analyse infinitésimale. L'essence de ce procédé consiste à donner un effet maximum à la puissance qu'a la raison de faire croître ou décroître une quantité dans des conditions données. Or, cet effet maximun de la raison n'est rien autre que la toute raison, la raison absolue, infinie, qui se prend alors elle-même comme mesure du rapport entre un terme admis comme constant, et ce même terme supposé accru ou diminué, tout autant qu'elle est capable de le faire croître ou décroître, c'est-à-dire, jusqu'à l'infini.

Cette découverte de l'analyse infinitésimale est plus féconde que toutes les autres, précisément parce que la raison absolue obtient, dans cette analyse, son plus parfait dégagement.

La distinction platonicienne entre les nombres idéaux et les nombres mathématiques, à en juger par les traits les plus généraux qu'Aristote nous en a conservés, pourrait bien porter en germe cette même pensée première qui, prise autrement, aperçue sous une face plus étroite, et obtenue par de plus pénibles détours, aurait néanmoins poussé la science moderne à ses trois plus grandes découvertes. Sans doute, Viète, Descartes, Leibnitz et Newton, n'auront pas pris leurs découvertes dans la lecture de Platon; mais ils les auront lues dans ce même livre, où Platon avant eux les avait lues avec des caractères encore mal formés, mais grands, brillans et capables de féconder un esprit élevé. Il est regrettable, dans l'intérêt de toutes les sciences rationnelles, que l'analyse des procédés et des lois de l'esprit humain n'ait pas été plus sérieusement l'objet des méditations des savans qui en auraient retiré une science bien plus large, bien mieux liée dans toutes ses parties, bien plus rapidement acquise, et plus noble dans son action sur la marche générale de l'humanité.

Platon, le premier dans la carrière, a donné cet exemple généreux. Devant être le père d'une longue suite de géomètres, il leur a montré, dès le début, par delà les caractères grossiers du nombre et de la figure, l'excellence de la pure raison, de cette *νόησις* qui se prend elle-même pour le nombre parfait, et comme l'unité de mesure qui fait toutes les

proportions de l'univers. Aussi avec quelle magnificence ce compas divin, tenu par la main de l'immortel géomètre, décrit les sphères où tous les êtres de la nature reçoivent leur forme et leur beauté; où la matière, sortie de son indifférence pour le néant et le chaos, se presse et s'ordonne en vue du bien, et où les parties de ce vaste ensemble, tenues à la distance de leur rayon, marchent sans se heurter à l'accomplissement des desseins qui président à leur formation! Comme cette poésie du Timée, sous ces emblèmes pythagoriciens, a néanmoins de charmes et d'harmonies! quelle douceur dans ce premier chant qui a bercé les mathématiques! quelles sources d'inspirations! quel principe donné aux méditations de la science des quantités! A quel point de vue se trouve rattachée l'étude de cette grandeur qui enveloppe notre esprit, et que notre esprit perce sans cesse pour s'élever à la raison divine[1], à cette raison infinie qui tient cette matière mathématique entre ses mains, la resserre ou la dilate à son gré, et trace, dans l'immense variété des formes qu'elle lui assigne, une ligne toujours droite pour nous mener à elle!

Sans doute, cette haute conception n'a pas été perdue pour l'esprit humain. De beaux génies à Athènes, à Alexandrie, s'en sont heureusement pénétrés. Mais, néanmoins, elle n'a pas porté, dès le premier jour, les fruits qu'elle semblait promettre. Ce qui la distingue, c'est qu'elle tient compte

de tout, et qu'elle ne confond rien. Or, Aristote, entre autres révélations qu'il nous fait dans ses raisonnemens sur les nombres platoniciens , nous apprend que les disciples de Platon, formant l'école à laquelle le nom du chef restait attaché, se divisent entre trois opinions sur ce sujet important. Ces trois opinions ont cela de commun qu'aucune d'elles n'a conservé la distinction établie par Platon entre les trois nombres, les nombres sensibles, les nombres mathématiques, les nombres idéaux. C'est surtout la distinction du nombre idéal et du nombre mathématique qui s'est perdue. La portée de cette distinction n'a été comprise par personne. L'esprit qui l'avait inspirée s'est évanoui, du moins pour un temps; à la mort du maître, de misérables subtilités, des vues étroites prennent la place de la manière large et simple de Platon. Ce sont les tâtonnemens de disciples qui n'ont pas saisi les enseignemens du maître, et qui, mettant leurs idées à la place des idées de celui-ci, remplissent de discussions oiseuses une école qui avait retenti des plus nobles accens de la science.

---

## TROISIÈME SECTION.

**L'existence des idées, étant supposée réelle, serait inutile pour expliquer les choses qu'elle est destinée à expliquer, dans les intentions de Platon. — Examen de cette prétention d'Aristote.**

—

Aristote admet quatre causes comme nécessaires et comme suffisantes pour expliquer toutes choses. Il juge les systèmes philosophiques de ses devanciers, en les rapportant à ces quatre causes. Une philosophie qui reconnaîtrait toutes ces causes, serait la complète vérité. Une philosophie qui n'en établirait qu'une partie, serait en partie vraie, et fausse en partie, savoir : par l'absence de celles des quatre causes dont elle n'aurait pas su tenir compte. Le Stagirite met dans cette seconde classe tous les systèmes des philosophes avant lui. Sa philosophie, à lui seul, est dans la première classe.

Si le Stagirite s'était contenté de dire que, dans sa philosophie, les quatre causes explicatives des êtres sont plus clairement formulées qu'elles ne l'avaient été dans aucune autre, il serait à l'abri de toute critique. Mais son assertion, vraie pour la plupart des doctrines qu'il apprécie, n'est point exacte pour ce qui concerne Platon. Il fait quatre reproches à son maître, au sujet des causes :

1.° Platon a bien eu l'intention d'admettre la

cause matérielle; mais ce qu'il prend pour cette cause, savoir, le grand et le petit, ou encore, la dyade indéterminée, ne l'est réellement pas.

2.° Les idées platoniciennes ont été imaginées comme causes formelles et substantielles des êtres. Mais elles sont impuissantes à remplir cette fonction.

3.° Omission de la cause motrice.

4.° Ce qui est plus grave, omission du bien comme cause finale.

Reprenons un à un ces reproches, et voyons les fondemens qu'ils peuvent avoir.

### PREMIER REPROCHE.

*Le grand et le petit, ou la dyade de Platon, n'est pas la véritable cause matérielle.*

Les nombres, dit Aristote, sont la limite et non pas la matière dont les êtres sont formés. Cette fonction, attribuée à la grandeur mathématique, d'être uniquement la limitation des êtres, est parfaitement juste; la remarque qu'il en fait aurait pu même devenir féconde, s'il y avait donné suite. Mais il se méprend lorsqu'il confond le grand et le petit de Platon avec les nombres qui limitent les êtres. Les mathématiques ne sont, à proprement parler que des déterminations. Par nombres mathématiques, il conviendrait peut-être d'entendre simplement ces déterminations, c'est-à-dire, comme

l'explique fort bien Aristote, ces délimitations. Mais si la parfaite justesse du langage veut que les nombres mathématiques ne soient pris que comme des définitions de l'esprit, que comme des actes par lesquels l'esprit marque des formes, et trace des limites, la raison veut aussi, et par cela même, que l'on conçoive quelque chose qui soit distinct de la forme déterminée par l'esprit, et qui reçoive cette forme : la raison veut que l'on conçoive quelque chose qui soit délimité et défini. Ce quelque chose que l'on conçoit comme un sujet auquel s'applique la définition et la délimitation numérique, se présente encore comme étant double. Il y a une matière indéterminée que les mathématiques ont pour objet de définir et de déterminer. Il y a, de plus, une matière réelle et corporelle, enveloppée par la première matière, et qui n'est déterminée que par la détermination que reçoit la matière à laquelle s'applique le nombre mathématique immédiatement. Platon n'a pas distingué ces deux matières indéterminées. Il les confond sous le nom commun de dyade indéfinie. Aristote pouvait lui reprocher cette confusion. Mais ce qui n'est pas conforme à la vérité, c'est que Platon n'ait pas saisi les caractères qui distinguent le nombre mathématique et la dyade.

Le caractère de matière n'est pas douteux dans la dyade. Un examen sérieux de la théorie des idées motiverait cette induction; savoir : que la dyade,

non-seulement est la matière des choses sensibles, mais encore qu'elle est la matière des idées elles-mêmes. Pour être élevée à cette fonction générale qu'elle remplit comme étant une matière universelle pour tous les êtres, la dyade doit être considérée comme une idée qui entre dans toutes les autres. Platon admettait qu'un même être peut participer de plusieurs idées; et non-seulement les êtres particuliers sont dans ce cas, mais les êtres idéaux participent aussi d'une idée qui les soutient et leur donne leur matière : c'est la dyade. Alors, la théorie des idées échapperait à la lutte de deux principes : l'un, le bien; l'autre, le mal. Elle ramènerait à la loi de l'être et de l'unité ce principe matériel qui quelquefois apparaît comme profondément distinct de l'unité, et même hostile à l'unité; il n'y aurait plus, dans cette dernière forme du platonisme, le principe du bien d'un côté, et le principe du mal de l'autre côté : le bien seul existerait. Le principe qui, au commencement, aurait pu être pris pour le mal, rentrerait sous l'empire du bien. Il deviendrait lui-même une idée. Aristote nous dit que Platon tenait plus encore, s'il est possible, à établir la dyade, qu'il n'attachait d'importance à faire admettre les idées. Si ce philosophe n'avait vu dans la dyade qu'une matière représentant le mauvais principe, il n'aurait assurément point tenu à ce principe autant ou plus qu'aux idées. La dyade, néanmoins, conçue même comme

une idée, est matière de deux façons. Elle est, en tant qu'elle entre dans les autres idées, une matière nécessairement déterminée. En tant qu'elle entre dans les êtres particuliers, elle est indéterminée, ou simplement déterminable.

Voici, dans cette explication, comment se formulerait le platonisme. Il n'existe qu'un premier principe qui est le bien. Le bien exerce deux fonctions. Par l'une, il détermine nécessairement les essences des choses, les idées. Par l'autre, il détermine les êtres particuliers qui participent des essences. La dyade serait, non pas cette double fonction, mais la double condition nécessaire pour l'exercer. Ainsi, tout se terminerait dans l'unité la plus parfaite.

Nous n'avons rien qui nous prouve positivement que Platon ait voulu ainsi formuler son système. On voit même, par divers passages, qu'il y avait, dans l'esprit de ce philosophe, des idées incohérentes à cet égard. Mais, recueillant des traits épars que nous trouvons, et dans Platon, et dans ce qu'Aristote nous dit de ce philosophe, on peut constater ce fait, qu'il existait dans l'esprit de Platon une tendance très-prononcée pour arriver à faire du grand et du petit, du principe matériel, une condition de l'existence du principe du bien, non pas pour faire déchoir celui-ci, mais au contraire pour lui permettre de réaliser tous les êtres, et de développer universellement, et dans le

monde des idées, et dans le monde sensible, son action créatrice et ordonnatrice.

Dans Platon, il y aurait deux hommes : l'homme des vieilles traditions sur l'existence des deux principes, celui du bien et celui du mal; l'homme nouveau, le vrai Platon, qui arrive pour finir la lutte entre les deux principes, et assurer la complète victoire du bon principe, en mettant la matière aux ordres de ce principe. Ce serait la gloire de Platon d'avoir fait avancer les idées de l'antiquité au point de battre en brêche et de ruiner cette doctrine afreuse de l'existence d'un principe mauvais.

### SECOND REPROCHE.

*Les idées de Platon ne sont pas de véritables causes formelles des êtres particuliers. — Appréciation de ce reproche.*

La substance des êtres particuliers doit être intérieure à ces êtres.

Or, les idées platoniciennes sont extérieures aux êtres particuliers :

Donc, les idées platoniciennes ne sont pas la substance ou la cause formelle des êtres particuliers.

Le raisonnement d'Aristote est, de tout point, exact, si l'on attache au mot substance le sens qu'il y attache lui-même. Par substance, en effet, ce philosophe entend la détermination propre d'un être, ce qui le constitue intérieurement Mais cette

définition de la substance ne fait que reproduire, sans l'expliquer et la motiver, la solution que le Stagirite donne à la question débattue entre lui et Platon. Le raisonnement d'Aristote revient à celui-ci : La substance des êtres leur est intérieure; car, par substance, il faut entendre ce qui leur est intérieur.

Il est vrai que, dans notre langue et dans la langue vulgaire de tous les temps, le mot substance a signifié ce qu'Aristote lui fait signifier. Mais, dans la langue philosophique de Platon et dans celle d'Aristote lui-même, ce mot est, de plus, assujetti à remplir une condition : c'est d'exprimer la nature générale de l'être substantiel. Ainsi, pour Aristote, la substance du particulier, c'est le général qui réside dans ce particulier. Pour Platon, c'est la participation de l'être particulier à l'essence de l'espèce dans laquelle il est compris, c'est-à-dire, encore au général.

Il s'agit de prendre cette définition commune pour point de départ, dans l'appréciation des prétentions de nos deux philosophes. Il est d'abord évident que le particulier, comme particulier, n'est pas le général, ni réciproquement. Ce n'est pas le général qui fait que la particularité est particularité. Seulement, le général, d'après la pensée d'Aristote, entrant dans le particulier, porte avec lui la substance qui reste toujours attachée au général.

Les termes de la question entre Platon et Aristote

sont donc ceux-ci : Etant donné de commun accord que le général possède seul la substance, laquelle des deux choses est la plus convenable et la plus logique : ou de dire, avec Aristote, que la substance en soi est dans le particulier, de telle sorte que hors du particulier elle n'existe plus; ou de dire, avec Platon, que la substance du général est communiquée à l'être particulier; mais que, considérée en soi, comme nature générale, elle existe hors du particulier

Il existe, dans chacune de ces opinions, une grave difficulté Il s'agit de savoir qu'elle est celle qui est la mieux compatible avec les principes généraux de la métaphysique. Pour commencer par l'opinion d'Aristote, soutenir que le général n'a de réalité et de substance que dans le particulier, c'est renverser les premiers principes de la métaphysique, ceux-là mêmes sur lesquels se fonde la partie incontestablement vraie de la métaphysique de ce philosophe. En effet, le bien a certainement une nature générale. Or, Aristote admet que le bien existe de deux manières : il existe dans l'univers, dans le particulier, comme bien du particulier; mais il existe aussi, et c'est même là sa véritable manière d'exister, il existe en soi et distinct de tous les êtres particuliers. Aristote rend sensible, par un exemple, cette double existence du bien. Il est, dit-il, comme le général d'armée qui possède une existence distincte de celle de l'armée, et qui, en

même temps, en constitue l'ordre. Si le général ne pouvait, selon l'opinion d'Aristote sur les substances, exister que dans le particulier, il s'en suivrait qu'un être particulier ne pourrait être conçu détruit, sans que l'existence réelle du général n'en souffrît. Mais on peut, par la pensée, supposer que tous les êtres particuliers, contingens, soient anéantis; alors on concevrait donc que le général n'eût plus d'existence réelle; le général serait donc quelque chose de purement contingent, puisqu'on pourrait le concevoir passant de l'existence réelle à la non existence; le général serait donc une simple puissance d'exister, qui n'aurait nulle part une existence en soi réelle et substantielle. Mais le bien lui-même, dont la nature est générale, serait dans ce cas. Et pourtant Aristote veut que le bien soit une nécessaire actualité, à laquelle appartient une existence séparée de tout être particulier et contingent.

Or, l'existence substantielle qu'Aristote assigne au bien, est exactement celle que Platon attribue aux idées. Comme le bien, les idées de Platon existent en soi et distinctes du particulier, et néanmoins elles se communiquent au particulier.

Aristote pose à son maître cette question :

Comment les idées, étant extérieures aux êtres particuliers, peuvent-elles être la substance de ces êtres?

Cette question signale une grave difficulté dans

l'opinion de Platon. Mais la même question pouvait être adressée à Aristote lui-même, qui admet que le bien se mêle à tous les êtres de l'univers, tout en possédant une existence séparée de celle des êtres auxquels il se communique. Elle peut être adressée à quiconque reconnaît l'existence d'un Dieu créateur. Comment Dieu peut-il donner à tous les êtres créés leur substance, tout en restant distinct d'eux? Platon a mieux aimé admettre la difficulté que de tomber dans la doctrine du mélange de la substance divine et de la substance des idées. Si ce philosophe avait dit avec son disciple : L'idée dont participent les êtres particuliers se mêle à eux et confond sa réalité avec la leur, il aurait dû ajouter : Dieu, ou le bien, dont tous les êtres participent, se mêle à eux, et n'a de réalité qu'en eux. C'eût été admettre le panthéisme. Mais Platon évite cet écueil, en conservant les avantages de l'unité, quand il dit, d'une part, que les êtres particuliers participent des idées, et, d'une autre part, qu'ils ne sont pas la substance même des idées.

Il faut seulement prendre garde que pour Platon le mot substance, être, désigne la substance en soi, l'être immuable. Quand il prétend que les idées, tout en étant distinctes du particulier, en sont la substance, il entend dire que la substance particulière, qui n'est qu'une participation à la substance de l'idée, n'est pas une véritable substance, et que celle-ci mérite seule ce nom. Par substance,

Platon entend, non pas ce qu'aujourd'hui nous faisons signifier à ce mot, mais la cause première de la substance. Il y a donc deux sortes d'êtres pour lui : il y a les êtres qui sont causes, ceux-là seuls ont un être immuable, ce sont les idées, les substances, ou êtres en soi et immuables ; il y a les êtres dérivés qui reçoivent leur existence par emprunt et par participation. Ce sont les êtres particuliers qui, par cela seul que leur être n'est pas en soi et immuable, ne méritent pas d'être appelés des substances. Dans la langue des philosophes modernes, tout être réel est une substance. A ce compte, il y a deux sortes de substances dans Platon : la substance particulière, formée et créée, et la substance idéale, créatrice et formatrice de la première. Si le disciple de Socrate avait parlé notre langue, il aurait été bien loin d'admettre l'unité de substance, lui qui creusait un abîme si profond entre le particulier et le général.

Ainsi, des deux difficultés qui sont renfermées, l'une dans le système d'Aristote, l'autre dans celui de Platon, la première est plus qu'insoluble, elle nie la métaphysique ; la seconde est la difficulté en présence de laquelle toute métaphysique se trouve placée, et la métaphysique religieuse, et même la métaphysique des sciences exactes.

Nous avons déjà remarqué comment la métaphysique religieuse est forcée de reconnaître, d'une part, un seul et même être, Dieu, le bien, lequel

tire toute réalité, toute substance de sa propre réalité, de sa propre substance; et, d'une autre part, des êtres particuliers, finis, créés, qui possèdent une véritable réalité qui est distincte de la substance de Dieu, et qui cependant a son principe dans la substance divine.

Ce double caractère du fini, celui d'exister comme distinct de l'infini, et celui de n'être réel que dans le sein de l'infini, se retrouve fortement marqué dans la nature de la différentielle mathématique à l'égard de son intégrale. En effet, la différentielle n'est un moyen d'analyse si fécond que parce qu'elle est conçue sous deux points de vue, dont l'un est aussi nécessaire que l'autre. Sous le premier point de vue, la différentielle est conçue comme une quantité réelle et distincte de l'intégrale. Sous le second point de vue, elle est conçue comme comprise dans l'intégrale, de telle façon que la conception de l'intégrale emporte nécessairement avec elle celle de sa différentielle. Avec ces deux caractères qui paraissent contradictoires, l'analyse infinitésimale sonde toutes les profondeurs de la notion de la grandeur mathématique. Cette dualité si tranchée, que la notion du fini porte en elle, d'une part, d'être quelque chose qui n'est pas l'infini, et, d'une autre part, de n'être quelque chose que dans et par l'infini, se reproduit au principe de toutes les sciences, sous quelque forme que le fini apparaisse : qu'il soit conçu comme réel

ou simplement conçu par abstraction. La fécondité de la science est à ce prix, non pas de reculer devant des conceptions difficiles, mais de savoir les reconnaître là où la nature les a placées, et en prendre alors son parti pour accepter ces conceptions dans toute leur étendue et avec tous les élémens qu'elles renferment, bien qu'on ne voie pas le nœud par où ces élémens s'unissent.

### TROISIÈME REPROCHE.

*Les idées de Platon ne sont pas causes motrices. — Appréciation de ce reproche.*

Les idées de Platon sont immobiles :

Donc, elles seraient plutôt des causes d'immobilité que des causes de mouvement.

Cet enthymème d'Aristote est étrange. Pour en apprécier la valeur, il suffirait de compléter le syllogisme en rétablissant la proposition qui est sous-entendue :

Les idées platoniciennes sont immobiles.

Or, des principes immobiles ne peuvent pas être causes du mouvement :

Donc, les idées platoniciennes ne peuvent pas être causes motrices.

Il est d'autant plus étonnant qu'Aristote ait pu sous-entendre une telle mineure dans son argument contre Platon, que lui-même, dans sa métaphysique, a très-longuement et très-victorieusement

établi que les êtres mobiles supposent un premier moteur qui soit immobile. Il cherche à expliquer comment le premier moteur immobile met tout en mouvement ; et c'est alors qu'il dit que ce moteur divin meut toute chose, comme l'intelligible meut l'intelligence et le désirable la volonté. Après cela, on ne conçoit plus qu'il s'en vienne reprocher aux idées de Platon d'être impuissantes à produire le mouvement, par cette raison qu'elles sont immobiles.

Mais Platon aurait répondu que Dieu est le bien, que les idées sont des produits du bien, que Dieu fait toutes choses en vue du bien, et que les idées, moyens dont Dieu se sert pour tout ordonner, sont causes motrices, en tant qu'elles sont bonnes.

### QUATRIÈME REPROCHE.

*Les idées platoniciennes ne sont pas causes finales. — Appréciation de ce reproche.*

Aristote prétend que Platon ne pose pas le bien en soi comme principe, et qu'il ne le montre pas comme ce en vue de quoi tout est ordonné. Déjà, nous avons eu occasion de faire voir que Platon, loin d'établir l'existence du bien comme celle de l'attribut d'un autre principe, met le bien au-dessus, et des idées, et de l'essence, et de la vérité. Le bien, pour Platon, c'est le principe d'où vient tout être, toute vérité, toute idée. La vérité n'est

qu'une lumière qui éclaire les êtres. Or, c'est le bien qui produit cette lumière par laquelle les choses intelligibles sont visibles aux esprits, de même que le soleil produit la lumière physique par laquelle les corps sont visibles aux yeux. Le bien qui produit toutes choses est aussi le législateur qui donne des lois à toutes choses. Et qu'Aristote ne s'y méprenne pas, le Dieu de Platon n'est pas bon seulement ; il est la bonté ou, plus exactement, le bien.

Assurément, le dernier chapitre du douzième livre de la Métaphysique proclame dignement l'existence du bien et sa providence sur toutes choses. Mais si juste qu'on soit envers Aristote, on devra reconnaître que les sixième et dixième livres de la République, le dixième des Lois et le prélude du Timée sont à la fois une démonstration plus complète, et un hymne plus solennel en l'honneur du bien en soi et pour soi[1], fin suprême de tout ce qui existe. Comment donc Aristote qui, non-seulement a lu Platon, mais qui a entendu sa voix et recueilli ses enseignemens explicatifs, vient-il nous dire que le Dieu enseigné par ce maître est bon à la vérité, mais que ce n'est pas le bien, ou que ce bien, en le supposant tel, n'est pas ce pourquoi tout est ordonné?

Cette question si naturelle rend nécessaires quelques explications sur les motifs qui ont inspiré la critique d'Aristote, lesquelles vont être l'objet de notre seconde partie.

# SECONDE PARTIE.

## Appréciation des motifs de la critique d'Aristote contre Platon.

---

Nous avons démontré, dans la première partie de notre travail, que les résultats principaux de la métaphysique et même de la logique d'Aristote ont été pressentis par Platon, grâce à une méthode rigoureuse et féconde. C'est donc le maître qui a inspiré le disciple. Dans ce cas, comment celui-ci a-t-il pu s'attaquer avec tant de force au maître dont les leçons lui avaient néanmoins si bien profité ?

Cette question, si elle était renfermée dans les limites d'une question de personne, n'offrirait qu'un bien médiocre intérêt. S'il s'agissait seulement de savoir quelles ont été les passions bonnes ou mauvaises propres au disciple, lesquelles lui auraient suggéré le dessein de réfuter son maître tout en l'imitant, il ne vaudrait guère la peine de faire descendre la critique à des investigations si peu dignes de la science. Tout au plus, il conviendrait d'indiquer ces passions, en se pressant de jeter un voile sur les nudités de l'esprit humain. Mais, si les motifs qui ont inspiré une forte polémique sont ceux-là

mêmes qui ont inspiré une grande philosophie, il y a un véritable intérêt à rechercher le point de départ du disciple, quand ce disciple entre dans des voies qu'il s'est choisies, alors même qu'il arriverait au but que son maître avait atteint le premier, et qu'il le ferait par l'emploi des moyens que celui-ci lui avait enseignés. C'est sous cette dernière forme, la seule digne de la philosophie, que doit nous apparaître la question des motifs qui ont dicté la critique dont Aristote est l'auteur.

La philosophie d'Aristote est inspirée par la philosophie de Platon. Nous l'avons fait voir. Néanmoins cette philosophie du disciple, tout en étant redevable à celle du maître, est-elle, ou non, une philosophie vraiment originale?

Si elle manque d'originalité, son auteur ne pourra pas échapper au reproche d'avoir cédé à de petites passions, quand il a critiqué si énergiquement son maître. En effet, un homme qui n'a que des idées d'emprunt ne peut pas s'attaquer sérieusement à celui de qui il tient tout ce qu'il possède, sans être mû par la basse envie de vouloir rabaisser le maître qu'il ne se sent pas capable d'égaler.

Si, au contraire, la philosophie d'un disciple est neuve dans sa marche et dans les caractères qu'elle imprime aux résultats dont elle s'est emparée, celui qui l'a conçue sera justifié par ses inventions mêmes. Un grand maître est celui qui forme de grands disciples, c'est-à-dire, des disciples qui deviennent

eux-mêmes de grands maîtres. Or, le grand maître est original. Le grand maître est donc celui qui possède une double originalité : celle d'ouvrir par lui-même de nouveaux points de vue dans la science, et cette autre originalité, plus puissante encore, qui consiste à réveiller dans le disciple l'exercice de facultés également originales. Platon a été un grand maître à ces deux titres. Dans sa personne et dans sa propre philosophie, il a prouvé que Socrate avait été un grand maître. Aristote est venu lui rendre le même témoignage. Platon a été original pour lui, et il a provoqué l'originalité d'Aristote.

Nous avons trois questions à résoudre :

1.° En quoi consiste l'originalité d'Aristote en philosophie ?

2.° Comment l'originalité de la philosophie d'Aristote a-t-elle pu être réveillée par l'originalité de la philosophie de Platon ?

3.° Quels sont les caractères de l'originalité d'Aristote, lesquels, par leur développement naturel, et sans l'intervention d'aucune passion mauvaise, ont inspiré la critique que ce philosophe a faite de la philosophie de Platon ?

### PREMIÈRE QUESTION.

*En quoi consiste l'originalité d'Aristote en philosophie ?*

L'originalité d'Aristote consiste-t elle dans le génie de l'observation, tandis que l'originalité de son

maître serait celle dont est marqué le génie de la spéculation ?

La différence de génie entre ces deux philosophes ne nous paraît pas nettement marquée par la tendance de l'un vers les faits, et par celle de l'autre vers les conceptions de la raison pure. Platon et Aristote sont tous les deux de grands théoriciens ; ils sont aussi tous les deux de grands observateurs. S'ils ne se distinguent pas par l'opposition qui existe entre le talent de l'expérience et celui de la théorie, ne seraient-ils pas caractérisés, et sous le rapport de l'observation, et sous celui de la spéculation, l'un par une certaine direction du génie qui observe et qui combine des idées, et l'autre par une autre application et une autre trempe de ce même génie.

Il nous paraît que c'est de cette dernière manière que doivent être distingués l'esprit de Platon et celui d'Aristote. Platon est un grand observateur ; mais il ne l'est que sous un point de vue. Il n'a les yeux fixés que sur une partie de la réalité : toutes ses prédilections sont pour l'étude de la nature spirituelle. La nature matérielle lui est indifférente : il n'a nul souci d'en rechercher les lois. Mais, en revanche, il est animé d'une ardeur sans égale pour pénétrer les profondeurs de la pensée ; pour dégager l'esprit de toutes ses enveloppes extérieures ; pour le rendre à sa pureté native. En tout et partout, il cherche une pensée qui ne soit rien que la

pensée. Dans chaque dialogue, il s'empare d'une idée, et il ne la quitte point qu'il ne l'ait rappelée à sa forme parfaite, à son essence indépendante, à sa nature divine. Dans le Théétète, il exécute ce travail sur l'idée de la connaissance. Passant de l'idée de la connaissance à celle du bien, il fait sur celle-ci l'analyse qu'il a exécutée sur celle-là, et met encore en évidence les richesses et les grandeurs divines de cette idée du bien, séparée des impressions sensibles. Dans le Gorgias, c'est une sublime théorie qu'il donne de la volonté. Ce que nous voulons purement et simplement; ce que nous voulons ni plus ni moins, par le seul fait que nous voulons, c'est le bien en soi, le bien absolu. Voilà donc une seule et même analyse qui commence au Théétète, et qui, se continuant par le Philèbe, se retrouve encore dans le Gorgias. On ne peut donc refuser un admirable sens psychologique à un esprit qui a l'œil attaché avec tant de persévérance et de sagacité sur la pensée, qui la tourne sous tant de faces et qui nous en découvre avec tant de lumières des caractères si profonds. Comme Socrate, Platon est observateur; et ce disciple nous prouve que le fils de Phénarète avait raison de dire qu'il savait accoucher les intelligences.

Nous voyons comment Platon a été observateur. Maintenant, comment Aristote l'a-t-il été?

Et d'abord, repoussons un reproche dont le génie observateur de ce dernier philosophe a été l'objet.

Serait-il véritable que le disciple de Platon n'eût pas le sens psychologique; de telle sorte que la psychologie, née avec Socrate, cultivée par Platon, se fût perdue avec Aristote?

Heureusement que le Stagirite donne lui-même un solennel démenti à ses accusateurs dans plusieurs de ses ouvrages, et notamment dans le livre de l'Ame. Aristote n'a pas été étranger à l'étude de la nature spirituelle. Néanmoins, il faut reconnaître que, sous ce rapport, il est resté bien inférieur à son maître, dont il ne possède ni la chaleur morale ni la profondeur psychologique, ni l'élévation religieuse. Il est vrai qu'Aristote démêle avec beaucoup de sagacité certains faits de l'esprit humain. Mais alors même qu'il exerce sa pénétration sur des phénomènes spirituels, on voit qu'il est plus préoccupé du point de vue logique que du point de vue de l'observation psychologique. Ainsi, il prend un fait psychologique; mais ce n'est pas pour le regarder avec l'œil de la conscience, mais pour voir, avec l'œil de la raison pure, toutes les combinaisons que l'on peut faire avec les élémens que renferme ce fait. Il ne faut donc pas chercher, dans le Stagirite, cette vue profonde sur les facultés de l'esprit humain, laquelle existe dans Platon. Mais, même avec cette infériorité comme psychologiste, Aristote ne laisse pas d'être encore doué, à un assez haut degré, du génie de l'observation, appliqué aux phénomènes dont la conscience seule rend témoignage.

Aristote n'a pas son originalité dans la psychologie, il la possède tout entière dans l'observation des faits de la nature sensible. Sa grande Histoire des animaux est celui de ses ouvrages qui accuse le plus puissamment le génie appliqué aux faits. Mais comment, dans cette sphère d'observation, Aristote a-t-il trouvé une philosophie neuve et féconde ? C'est la solution de cette question qu'il nous importe d'obtenir.

On ne voit pas, au premier aperçu, que le génie de l'observation, dans les sciences de la matière, ait pu conduire Aristote à une métaphysique originale, et néanmoins cela est ainsi. Ce philosophe, habitué à saisir l'être, le réel, ce qui se reconnaît comme le plus solide et comme offrant le plus de prise à nos facultés, continua de prendre cet être, cette réalité comme point de départ de ses spéculations philosophiques. En métaphysique, il ne commença pas par poser à sa pensée un objet qui fût quelque chose d'intérieur à la conscience ; mais il choisit l'objet de sa science dans les êtres de la nature extérieure. Il considéra l'être particulier comme ayant en lui-même une nature marquée d'un caractère général. En effet, l'essence d'une chose en particulier ne tient en aucune façon à la particularité de cette chose : elle est attachée à un lien général qui existe entre les parties de cette chose, considérées, non point en tant que limitées et particularisées, mais en tant qu'elles existent. Par exemple, Socrate

possède en lui la nature humaine. Cette nature est un certain lien qui unit les élémens dont se compose cet être particulier, qui est Socrate. Or, ce lien n'existe pas tel qu'il est, par les limites et les circonstances particulières dans lesquelles se trouvent les élémens de la nature humaine dans Socrate; il existe indépendamment de ces limites, de ces circonstances particulières. Il a sa raison d'être ce qu'il est dans les élémens de la nature humaine, considérés en soi et comme êtres. Donc, la nature des êtres particuliers est générale; elle est générale, dit Aristote, non-seulement en tant qu'on la conçoit abstraite et détachée des êtres particuliers; mais encore elle est générale en tant qu'elle réside en eux, et qu'elle se réalise dans ces êtres.

Voilà le point de vue fondamental de la philosophie d'Aristote, celui qui lui a été suggéré par son esprit d'observation appliqué à la nature, et celui aussi par lequel se marque son originalité. Le général, pour le Stagirite, est réel dans le particulier. Pour obtenir ce qu'il y a d'être et de substance dans le général, il ne faut pas le détacher du particulier: c'est dans le particulier que réside la vérité et la solidité de sa substance.

Une fois ce point de vue adopté; une fois ce point de départ fixé, savoir: que dans le particulier réside réellement et substantiellement l'être général, Aristote dut considérer le général comme unique objet de la science. La science, en effet,

s'attache à l'être. Or, l'être véritable, c'est le général. Le particulier, comme particulier, n'est pas une substance réelle, il ne le devient que par la présence du général qu'il porte en lui. Mais, si le général est le véritable objet de la science; s'il est l'être intelligible, il faut reconnaître aussi que la science ne le saisit qu'à la condition de l'abstraire du particulier, et de le supposer dégagé de tout rapport avec les limites et les circonstances accidentelles dans lesquelles il existe, quand il réside dans le particulier. Or, le général, ainsi isolé par la science, ne peut plus, selon la manière dont Aristote l'a conçu primitivement, être regardé que comme un être en puissance. Il y a donc, pour le général, deux manières d'exister : l'une réelle et actuelle, dans le particulier; l'autre en puissance, en dehors du particulier, quand ce général est conçu comme objet de la science. Mais la science n'est rien autre chose que l'intelligence saisissant le général. L'intelligence, avant la science, est une puissance de connaître non encore en exercice, non encore en acte, en réalité. L'intelligence, après la science, ou plutôt par la science et pendant la science, est une actualité et une réalité.

Voici donc comme l'intelligence et l'intelligible se comportent à l'égard l'un de l'autre L'intelligible, c'est-à-dire, le général, avant l'action de l'intelligence sur lui, est réel et actuel dans le particulier; par l'acte de l'intelligence, il cesse d'être

conçu comme réel et actuel, en cessant d'être conçu dans le particulier : il devient un simple être en puissance, par cela qu'il est considéré en soi et détaché du particulier. Au contraire, avant la science, c'est-à-dire, quand le général avait son existence réelle et actuelle dans le particulier, l'intelligence n'existait qu'en puissance ; pendant la science, c'est-à-dire, quand le général perd son existence réelle pour passer à l'état de puissance en s'isolant du particulier, l'intelligence passe de la puissance à l'actualité et à la réalité. La marche de l'intelligence et celle de l'intelligible sont donc inverses l'une de l'autre, par rapport à l'existence en acte et l'existence en puissance.

Mais, d'où vient cela ?

L'intelligible, le général, en même temps qu'il perd l'existence actuelle qu'il avait dans le particulier, ne trouve-t-il pas une autre réalité, une autre actualité dans l'intelligence qui le dépouille de la première réalité dont il jouissait ? Evidemment, l'intelligence ne peut pas enlever au général la première actualité qu'il avait dans le particulier, sans lui en donner une autre d'une espèce nouvelle. L'intelligence, qui n'existait qu'en puissance, avant qu'elle se fût saisie de l'intelligible, ne devient actuelle, par la présence de cet intelligible, que parce que ce principe qui s'adjoint à elle lui communique de la réalité. Or, comment pourrait-il se faire que l'intelligible, le général, transmît de la réa-

lité à l'intelligence, précisément au moment où lui-même perdrait sa propre réalité, en passant de l'existence concrète que la nature lui donnait, à l'existence abstraite qu'il trouve dans la science ? Comment cela serait-il explicable si l'intelligible, à l'instant de son contact avec l'intelligence, ne prenait pas une certaine réalité ?

La puissance est précédée de l'acte, dit Aristote. L'existence en puissance que possède l'intelligible, le général, et l'existence de même nature qui convient à l'intelligence avant la science, doivent être primées par un principe actuel qui soit à la fois la cause, et de l'actualité de l'intelligence dans la science, et de celle de l'intelligible, du général. Ce principe actuel premier, cette cause de la double actualité de l'intelligence et de l'intelligible, qu'est-ce pour le Stagirite ?

Arrivons au douzième livre de la Métaphysique, et nous aurons sa réponse.

Le premier principe, c'est l'intelligible devenant comme tel cause motrice et cause finale de toute intelligence. Mais, à cet état, l'intelligible est une pure actualité. Et comment devient-il actuel ? C'est en s'actualisant et se réalisant lui-même dans l'intelligence qui, de son côté, devient actuelle et réelle en saisissant l'intelligible. Voilà donc un point de rencontre de l'intelligence et de l'intelligible, point auquel ces deux principes, sujet et objet l'un de l'autre, se réalisent l'un par l'autre, l'un dans

l'autre. Ce point de rencontre n'est pas un point d'arrivée : c'est bien plutôt un point de départ. En effet, c'est, à ce point, que tout ce qui existe en puissance a la cause par laquelle il est en puissance, et d'où il peut recevoir sa réalité. C'est là qu'est la première, en même temps que la dernière raison de l'intelligence, qui est le sujet de la science, et de l'intelligible, qui en est l'objet.

Quel est donc le rôle de l'intelligible, c'est-à-dire, du général dans la métaphysique d'Aristote ?

En suivant sa méthode, inspirée par une longue observation de la nature, Aristote répond ainsi : Il est un premier rôle du général, c'est de se réaliser et de s'actualiser sans cesse dans le particulier, dans la matière.

Un second rôle succède à ce premier, lequel donne naissance à la science. Le général, qui était réel dans la nature, sort de cette réalité, devient pure puissance par rapport au particulier, c'est-à-dire, pure abstraction par rapport à la matière ; et une fois sorti du monde des sens, il s'actualise et se réalise de nouveau dans l'intelligence.

Mais cette nouvelle réalité de l'intelligible, du général, dans la science, n'épuise pas sa réalité. Ce second rôle de l'intelligible, du général, n'est pas complet ; il faut un troisième rôle, par lequel le général, l'intelligible, sorte entièrement de l'état de mélange de l'acte avec la puissance, et s'actualise, sans mélange aucun, dans une intelligence qui

n'existe en aucune manière à l'état de puissance, mais qui soit réellement tout ce qu'elle peut être.

Tels sont les trois rôles du général, de l'intelligible, lesquels épuisent la métaphysique d'Aristote. Tout, dans cette doctrine, porte sur l'être. L'être comme être, n'est point l'être conçu dans ses rapports avec sa limite, sa particularité. L'être comme être, c'est la pure nature de l'être, c'est le général. Dans le particulier lui-même, l'être comme tel est général, et c'est cet être d'une nature générale qui est intelligible. Parti de là, Aristote nous conduit à la plus haute forme sous laquelle l'intelligible, l'être comme être, le général existe.

On peut, de ce point élevé, redescendre les degrés de l'immense échelle que gravit la métaphysique. Au sommet est le général, l'être, l'intelligible nécessairement et complétement actuel dans une intelligence divine. Le général s'actualise selon la plénitude de la puissance qu'il a d'exister, et il s'actualise ainsi en lui-même. Ensuite, le général s'actualise dans la matière. Dans ce second état, sous cette seconde forme, il n'est jamais actuel selon la plénitude de l'être qu'il peut recevoir. Il faut qu'il revête une troisième forme et qu'il passe par un troisième état. C'est l'état de la science dans l'esprit humain. Dans cet état, le général se saisit lui-même dans sa nature générale; il se prend pour point d'appui dans cette opération, en tant qu'il est réel et actuel en lui-même. En effet, par cette

dernière fonction, le général quitte l'état qu'il avait pris dans le particulier, dans la matière, c'est-à-dire, hors de lui-même, pour se ressaisir tel qu'il est, et rentrer dans sa nature propre et exempte de toute concrétion, de toute puissance.

L'effort de la science est d'actualiser le général dans toute sa nature générale, en le dégageant de tout commerce avec les limites et les circonstances de l'être matériel. Les Analytiques ont pour objet de caractériser et de faire comprendre, dans toute sa portée et toute sa profondeur, cet effort de la science pour détacher le général, l'intelligible, de la concrétion et de la particularité où il se trouve au sein de là matière, et pour le ramener à son principe d'absolue et de complète simplicité et actualité. On sait quelle guerre Aristote, en logique, déclare aux connaissances marquées d'un caractère contingent; avec quelle force il repousse du syllogisme toute proposition dont l'objet fût entaché de quelque trace de particularité. Il ne lui faut rien qui ne soit pas nécessairement ce qu'il est, qui ne soit pas tout ce qu'il peut être. Donc, le général, l'intelligible, à l'état de science dans la raison humaine, présente deux caractères. Il est actuel, puisque autrement il ne serait qu'en puissance, et ne serait qu'un être contingent et en commerce avec la matière. Il est général en soi et en dehors de tout être particulier.

L'action que la science exerce sur le général, sur l'intelligible, sur l'être comme être, poussait

donc Aristote irrésistiblement à formuler les premiers principes de l'être comme être.

Dans la science, l'état de l'être est encore mixte. L'esprit humain aspire à l'actualiser selon la généralité et la nécessité de la nature qui appartient à l'être. Mais cet effort de la science est toujours imparfait. La science ne saisit jamais qu'une incomplète actualité du général, qui en partie est en acte, et en partie reste en puissance. Ce n'est donc pas dans la science, dans la raison humaine, qu'est la plus haute forme, la plus pure réalité du général, de l'intelligible.

Et remarquez comment procède Aristote. C'est d'abord le général pris dans la nature qui fixe son attention; il l'étudie dans ses ouvrages de physique et d'histoire naturelle. Il s'occupe ensuite du général que la science élève à un second degré de réalité. Cette seconde actualité est l'intermédiaire de la première et de la troisième. Celle-ci est étudiée dans la métaphysique, qui montre comment le général, que la physique étudie dans les êtres particuliers, et que l'analytique considère dans la raison humaine, dans la science; comment le général, saisi par la raison divine, reçoit enfin sa toute actualité, sa toute pureté dans cette raison divine, qui est la pensée de la pensée, ou encore le bien en soi, d'où tout être réel procède.

Ainsi, la considération de l'être, depuis son existence dans le sensible jusqu'à son existence en

Dieu, considération fécondée par une méthode qui marque profondément et distinctement les jalons de la science humaine dans l'immensité de la ligne qu'elle parcourt, telle nous paraît être l'originalité de la philosophie d'Aristote.

### SECONDE QUESTION.

*Comment l'originalité de la philosophie de Platon a-t-elle pu éveiller celle de la philosophie de son disciple?*

L'originalité de Platon, avons-nous dit, est dans le sens psychologique si profond dont il était inspiré. Celle d'Aristote est dans un esprit d'observation qui, sans être fermé aux inspirations psychologiques, était cependant dirigé avec plus de persévérance et de force vers la nature physique. Quel rapport existe-t-il entre la première et la seconde?

La différence est sensible; mais la ressemblance pour être plus cachée n'en est pas moins réelle. En effet, que cherchait Platon dans ses efforts pour sonder les profondeurs de la pensée? N'est-ce pas l'être en soi, l'être qui est réellement et pleinement. Et Aristote, que cherche-t-il dans ses Analytiques et surtout dans sa Métaphysique? N'est-ce pas aussi l'être en soi, l'être comme être, principe de la nature et de la science.

Maintenant, quel est le lien de l'être saisi dans la conscience avec l'être saisi dans la nature et dans la science?

L'être que Platon obtient par sa dialectique psychologique est un principe qui domine la pensée, la science, la vérité elle-même; principe qui ne doit pas être considéré comme essence, mais comme étant d'une nature supérieure à celle de l'essence : c'est le bien d'où découlent la nature et la science. L'être qui est l'objet des études empyriques d'Aristote est, d'abord, l'être dans la nature, opposé à l'être dans la science, et, finalement, c'est l'être dans lequel viennent se confondre et l'être de la nature et celui de la science. Or, cet être premier, qui n'est ni l'être de la nature, ni celui de la science, mais le principe infiniment plus élevé, d'où l'un et l'autre dérivent, est aussi le bien. Aristote est arrivé à l'existence du bien absolu, par le besoin que son esprit éprouvait de prendre pour objet de ses recherches un être qui n'existât pas en puissance, et dont l'existence fût une complète actualité. Ne trouvant, ni dans la nature, ni dans la science, un être qui eût ce caractère, il dut le concevoir par delà ces deux premiers modes de l'être. Or, ce besoin si profondément senti et si noblement satisfait, lequel consiste à aller toujours au-delà de l'être contingent, de l'être en puissance, qui l'avait inspiré au Stagirite? qui lui avait fourni les moyens de le satisfaire? N'est-ce pas Platon ?

Le disciple de Socrate ne s'arrêtait jamais à la présence des phénomènes, quels qu'ils fussent. Il reconnaissait bien que, même dans le particulier,

il y a une participation à l'essence du général. Mais, cette participation ne pouvait être ce qu'il cherchait. Par cela même que le particulier est une participation, c'est qu'il y a un être auquel il participe, être qui est participé et non participant. Or, un tel être mérite seul que la science s'attache à lui. Il n'est donc pas de repos pour l'esprit qu'il n'ait franchi tous les degrés de l'être particulier, et qu'il n'ait contemplé en soi l'être qui seul est par soi-même.

Aristote, nourri des grandes idées platoniciennes, discipliné par cette méthode qui va si sûrement et si rapidement de l'être accidentel à l'être immuable, ne put pas s'occuper de physique, ni même de logique, sans comprendre que l'être qu'il saisissait, dans ces études préliminaires, n'est qu'un être mêlé d'acte et de puissance, et que, par conséquent, il y avait lieu de remonter à la source et de rechercher, au-delà de l'actualité incomplète de la nature et de celle de la science, un être et une vérité dont l'actualité fût parfaite. Cet être et cette vérité se confondant, devaient être conçus par une idée plus élevée que l'idée particulière d'être, sous laquelle la nature est conçue, et que l'idée particulière de vérité, sous laquelle est saisie la science. Ils devaient être conçus sous l'idée suprême de bien. On voit donc combien l'originalité de la philosophie platonicienne attirait à elle, et tendait à faire naître les conceptions les plus sublimes et les plus neuves d'Aristote.

TROISIÈME QUESTION.

*Comment l'originalité de la philosophie d'Aristote, en se développant avec ses caractères principaux, a-t-elle inspiré la critique de ce philosophe contre la théorie des idées platoniciennes?*

Platon ne s'arrêtait pas à l'être que la matière renferme. La nature que l'être particulier possède n'était pas, pour lui, réelle et substantielle dans cet être. L'essence, le général, n'a sa réalité qu'en dehors de la matière. Aristote, au contraire, accorde à la nature physique les prémisses de ses études. Sa première passion est de connaître les lois qui la régissent. Or, les lois de la nature ne peuvent captiver l'attention d'un esprit puissant que par le caractère de grandeur et de réalité qu'elles revêtent. Il y a donc, et il devait y avoir pour un savant tel qu'Aristote, de la réalité et de la dignité dans les lois de la nature. Mais à quoi peut tenir cette importance qui s'y attache? S'il était vrai que les lois de la nature, c'est-à-dire l'essence par laquelle les êtres particuliers sont unis, ne fussent qu'une participation à la réalité et ne possédassent pas en soi l'existence réelle, pourrait-on les regarder comme quelque chose qui méritât de fixer l'attention de la science? On ne peut donner tous ses soins à l'étude d'un objet que parce que les caractères qu'on veut y pénétrer sont quelque chose

qui tient à l'essence et à la réalité de l'univers.

Aristote, poursuivant avec une ardeur infatigable les lois de la nature, devait croire et a cru, en effet, qu'elles sont une réalité et une substance inhérente aux êtres particuliers qu'elles régissent. Que sont, en effet, les lois de la nature? Elles sont l'expression de la nature et de l'essence des êtres particuliers qu'elles gouvernent. Le général dans les êtres, c'est-à-dire, leur essence, c'est-à-dire encore, leur loi, n'est pas en dehors de ces êtres : il leur est intérieur. S'il leur est intérieur, il faut donc s'arrêter à le saisir avec ce caractère d'inhérence au particulier, caractère que Platon méconnaît lorsqu'il s'empresse de sortir du particulier et de s'élancer dans la région des idées. Partout où est le général, l'essence des choses, la loi des êtres, il y a un légitime objet de science. Le général est réel et substantiel dans le particulier; le général n'est pas, dans le particulier, une simple participation à un être étranger. Le général, en tant qu'il existe véritablement et réellement dans le particulier, est donc un digne et noble objet de la science. Platon, en niant la réalité du général dans le particulier, ne va à rien moins qu'à supprimer d'un trait la matière des sciences de la nature. Il faut cependant que la vérité et la dignité de ces sciences soient reconnues et défendues contre la critique dont elles sont l'objet. Il faut qu'il soit prouvé que, sous ces sciences, il existe quelque

chose de réel, de général et de permanent. Cet être véritable, qui subsiste universellement, actuellement sous le particulier, au sein même du particulier, dans la nature, cet être ne doit pas être conçu comme un être d'emprunt, mais il doit être considéré comme un être qui a en soi le principe substantiel de l'être.

Ainsi Aristote, défenseur de la dignité des sciences physiques et de la réalité de leur objet, commence à se séparer de Platon et à entrer en lutte avec lui. La lutte, engagée d'abord sur le terrain des sciences de la nature, va se continuer sur celui des sciences logiques.

La science du raisonnement, pour Platon, n'est que la science qui laissant bien vite de côté tout ce qu'il y a de particulier et de limité dans la raison humaine, s'élève à l'absolu, à l'infini. Mais, alors, la science supprime les procédés du raisonnement humain, comme objet qui ne vaut pas la peine qu'on s'y applique. Aristote, moins pressé d'arriver au premier principe des choses, veut, avant tout, que sa marche soit sûre et que tous les intermédiaires importans soient franchis. Les procédés de l'esprit humain dans l'art de raisonner, sont des intermédiaires assez importans pour qu'on ne les supprime pas d'un seul coup. Il y a toute une science à faire de l'analyse de ces procédés. Voilà donc un nouveau sujet de soutenir la lutte commencée contre Platon.

Aristote a été mû par de nobles motifs dans la polémique contre son maître. Il n'a pas toujours, il est vrai, compris la profondeur et la portée des renseignemens qu'il avait reçus d'un si grand maître. Mais la cause sacrée de deux sciences qui demandaient à naître, l'histoire naturelle et la logique, lui ont paru réclamer le secours de ses travaux. Il a obéi. Et en résistant à Platon, en faisant sortir de cette résistance une nouvelle philosophie, il a bien plus dignement honoré le génie du disciple de Socrate, que s'il se fût fait, contrairement à l'exemple que ce disciple avait lui-même donné, un imitateur froid, inintelligent et stérile, à la façon d'un Speusippe et d'un Zénocrate.

# TROISIÈME PARTIE.

## Discussion de quelques objections reproduites de la critique d'Aristote, qui ont été présentées de nos jours contre la méthode platonicienne.

---

De nos jours, on a repris la polémique d'Aristote contre Platon. Voici trois objections principales que l'on dirige contre la dialectique du disciple de Socrate :

1.° Cette méthode part du faux qu'elle suppose, pour arriver au vrai qu'elle prétend admettre absolument.

2.° Elle prend son point de départ dans des abstractions logiques, et, de là, elle procède à la réalité.

3.° Elle est impuissante à admettre la variété des êtres autrement qu'en supposant l'existence du non-être au sein même de l'être en soi.

Discutons ces reproches.

---

### PREMIÈRE OBJECTION.

**Platon suppose le faux pour arriver au vrai.**

---

Et d'abord, peut-on dire que la méthode de Platon tire le vrai du faux ?

Quel est donc ce faux qui servirait de prémisses aux raisonnemens dont elle fait usage ? Platon, comme tous les hommes, ne peut pas ne point commencer par là chose par laquelle la nature humaine commence toujours, c'est-à-dire, par la notion du phénomène, du variable, du contingent. Or, pour ce philosophe, le contingent, le sensible, n'a pas par lui-même de réalité, de substance. C'est donc de quelque chose qui, par soi-même, n'existe pas, qu'il tire quelque chose qui est absolument. Mais, procéder de la sorte, est-ce tirer le vrai du faux ? Au premier coup d'œil, il peut paraître qu'il en est ainsi ; et, toutefois, la réflexion nous découvre que cette méthode ne fait autre chose qu'aller de la vérité à la vérité. En effet, dans le phénomène, dans l'être apparent et relatif, l'être substantiel et absolu est enveloppé. Quand du phénomène et du relatif on va à la substance et à l'absolu, on ne fait autre chose que procéder de la substance et de l'absolu, renfermés dans le phénomène et le relatif, à la même substance et au même absolu. On va du même au même. Il n'y a pas d'autre méthode légitime pour tirer de l'observation, qui est la première opération de notre esprit, les réalités nécessaires, les vérités générales par l'emploi de l'induction, qui achève la formation de nos connaissances aussi légitimement que l'observation l'a commencée.

Quand on induit le général, on prend toujours pour point départ le particulier. Seulement, dans

ce particulier, c'est du général qu'il renferme que l'on tire le général que l'on veut obtenir sous forme pure et dégagée de toute limitation. Si[1], sous le phénomène, l'effet, la multitude, le moyen, il n'y avait pas réellement et absolument la substance, la cause, l'unité, la fin; comme nous ne saisissons jamais immédiatement que cette première forme apparente de l'être, il n'y aurait aucune possibilité pour nous de saisir jamais la seconde forme qui est la réalité de la première, aperçue dans celle-ci. L'induction allant du même au même ne donne le général, à la fin de son opération, que parce qu'elle l'a trouvé à son commencement.

Platon ne suit pas d'autre méthode que celle-là. Il faut bien qu'il commence par quelque chose, et ce quelque chose est le particulier dans lequel il aperçoit à première vue le général qui s'y trouve caché : il ne va donc pas des abstractions logiques à la réalité, mais bien de la réalité sous forme particulière à la réalité sous forme générale. Peut-on dire maintenant que le général, pris tel qu'il est dans le particulier, conserve sa réalité quand il s'en dégage? Nous voici arrivé au second reproche adressé à la dialectique platonicienne.

---

## SECONDE OBJECTION.

**Platon va de l'abstraction à la réalité.**

---

Le reproche adressé à Platon, de ne pouvoir saisir la nature et l'essence des choses dans les universaux, et de s'éloigner de plus en plus de la réalité, selon qu'il s'élève de genre en genre jusqu'à l'être, qui est, de tous les universaux, le plus vide de substance; ce reproche se fonde sur une prétendue identité entre les universaux et les idées platoniciennes. Or, rien ne se ressemble moins que ces deux sortes de termes. Rien non plus n'offre une distinction plus tranchée que le procédé d'où le logicien tire les universaux, et celui par lequel Platon obtient l'existence des idées.

Le logicien considère les liens extérieurs qui existent entre les individus, et l'ensemble de ces liens forme leur nature. Il ne voit dans cette nature rien de plus que ce qu'elle est en eux; toute réalité est donc dans le particulier. La nature commune aux individus, étant abstraite d'eux, n'a plus d'existence propre et substantielle. Le général formé par une telle abstraction, tirant tout son être réel du particulier, peut et doit être cherché uniquement dans le particulier. Si l'on élève sur cette première généralité une autre généralité formée par le même procédé, il est certain qu'en s'éloignant du parti-

culier pour atteindre au sommet de l'universel, on s'écarte de plus en plus de l'unique source où ces généralités, échelonnées les unes sur les autres, puisent leur substance, et que, par conséquent, l'opération par laquelle on généralise le plus, est celle dont l'effet est le plus vide de réalité.

Mais jamais Platon n'a songé à saisir l'essence des choses dans de tels universaux; jamais il n'a opéré, pour arriver à l'existence des idées, comme le fait le logicien qui va sans beaucoup d'effort de l'individu à l'espèce, et de l'espèce au genre. Ce philosophe, en considérant la nature commune aux individus d'une espèce, fait une remarque que le logicien ne fait pas. Il s'aperçoit que cette nature, dans chaque individu sans exception, n'existe que d'une manière très-imparfaite; qu'elle n'est accomplie nulle part dans le particulier. Il en tire cette conclusion, qu'une nature qui existe réellement, et qui a sa cause d'existence quelque part, doit, quelque part aussi, exister parfaitement. Or, ce ne peut être qu'au-delà de tout ce qui est particulier et sensible, qu'a lieu cette manière d'exister des essences, laquelle ne laisse rien à désirer De là, la théorie des idées.

On voit donc que le logicien qui forme ses universaux, et Platon qui établit les idées, diffèrent autant par le point d'arrivée qu'ils le font par le point de départ. Le premier considère la nature commune aux individus, dans ces individus uni-

quement, tandis que le second ne l'observe en eux que pour reconnaître qu'elle n'y est pas ce qu'elle doit être. Il ne l'y voit que pour en détourner les yeux et s'élever au principe de cette même nature imparfaite, lequel seul explique les êtres particuliers auxquels il communique une partie de ce qu'il est par lui-même.

La logique ne donne que des formes vides de la pensée, parce qu'elle ne prend que les liens extérieurs des choses et qu'elle ne fait que déterminer les lois qui, sans former l'essence d'aucune chose en particulier, les lient néanmoins d'une manière nécessaire. Tel est le caractère que présentait la dialectique avant Platon. La haute originalité de la philosophie du disciple de Socrate, est d'avoir conservé les avantages d'exposition que présentait cette méthode, et, en même temps, de s'être créé un procédé pour saisir les choses dont la dialectique n'envisageait que les dehors, et pour se ménager une transition facile et rigoureuse, d'une simple vue jetée sur les objets, à la plus haute réalité métaphysique.

La dialectique ancienne, se développant contrairement à la sophistique, a toujours été impuissante à réfuter complétement les argumens, même les plus contraires au sens commun, par lesquels celle-ci trompait la jeunesse. Il y a plus, cette science devenue plus sérieuse, plus régulière dans la logique d'Aristote, n'est pas parvenue, avec les

nouvelles forces que le génie de ce philosophe lui a données, à opposer aux sophistes une réponse dont ils pussent entièrement se contenter. Platon, par sa nouvelle manière de regarder les choses dont la dialectique n'avait jamais vu que le profil, a pu, et a pu seul donner le dernier mot qui détruit les misérables argumens des sophistes, et qui éclaire jusqu'au fond la question importante qu'ils avaient soulevée et dont ils avaient été accablés. Ce philosophe, qui s'était instruit à toutes les écoles, avait aussi recueilli des enseignemens utiles en étudiant les raisonnemens de ces hommes qui séduisaient les uns par leur subtilité, excitaient le rire des autres par leurs conclusions repoussées par le sens commun.

La sophistique, dont les argumens quoique très-nombreux peuvent se ramener à un petit nombre de formes principales, était née, ainsi qu'on peut l'induire de l'Euthydème de Platon et des réfutations des sophistes d'Aristote, de ce principe logique qu'un sujet possède toute la compréhension, c'est-à-dire, toute la nature de son attribut. Elle en tira cette conséquence que ce sujet, possédant tout ce qui fait que l'attribut est attribut, en jouit partout où l'attribut existe. De là ces applications : tel père, en particulier, ayant l'intégralité de la nature de père, possède la toute paternité et qu'il est père de tous ceux qui ont un père; celui qui sait une chose en particulier possède intégralement la nature de la science; il possède donc la toute science.

Cette manière de raisonner est imitée de celle de Parménide qui démontrait l'existence de l'unité exclusivement à toute pluralité, en disant : Un être n'existe qu'en possédant la plénitude de l'existence ; il possède donc l'existence partout où elle est ; il est donc lui-même toute espèce d'être dont on pourrait dire qu'il existe : un être ne peut donc exister qu'à la condition d'être le tout être, l'être unique.

Ce sophisme qui domine tous les argumens de la sophistique, résiste aux réponses de la dialectique et de la logique qui ne se sont pas élevées à l'ontologie. En effet, quelle réfutation Aristote eût-il donnée de cet argument ? Il eût dit : Tel sujet possède toute la nature, toute la compréhension de l'attribut; mais il n'en possède pas toute l'extension, il n'en a qu'une partie. Vous concluez donc de la partie au tout, quand vous affirmez que celui qui ne possède qu'une seule application de l'attribut, possède par cela même toutes les autres.

Les sophistes auraient pu répliquer : Vous n'entrez pas dans la difficulté que nous avons posée; nous raisonnons sur un principe, il s'agit de savoir s'il est vrai ou faux. N'est-il pas raisonnable et nécessaire d'admettre que celui qui possède tout ce qui constitue une chose, c'est-à-dire, la plénitude de sa nature, possède toute cette chose, partout où cette chose existe? Si vous accordez ce principe, notre argument est vrai, et si vous le niez, quelle

raison donnerez-vous de votre négation? Vous ne pouvez pas répondre par la distinction de la compréhension et de l'extension, car par cela seul que vous parlez d'extension, vous écartez la difficulté, et vous supposez que plusieurs sujets peuvent se partager la nature d'un attribut que chacun d'eux possède tout entière. C'est cela qu'il faudrait expliquer pour que la difficulté disparût.

Platon a seul trouvé la solution complète à l'argument général de la sophistique. D'une part, il remarqua que le sens commun ne peut se refuser à admettre que la même nature d'un attribut réside dans plusieurs sujets séparés; d'une autre part, que chacun de ces sujets possède intégralement la nature de cet attribut. Il fut amené aux résultats suivans :

L'attribut dont il s'agit existe très-réellement, et toutefois les conditions de son existence, dans les sujets particuliers de la nature sensible, sont très-imparfaites et très-insuffisantes. La véritable existence de l'attribut serait de résider dans un sujet qui, possédant sa pleine compréhension, possédât aussi toute son extension. La manière d'exister de l'attribut dans les sujets particuliers, n'est qu'une dérivation et une participation. Il en est une autre, pure et dégagée de toute multiplicité, c'est celle qui convient au principe dont l'attribut est communiqué aux objets particuliers qui en reçoivent toute la nature, mais faiblement et par une sorte d'écoulement.

La méthode par laquelle Platon passe de la compréhension imparfaite d'un attribut, appliqué aux êtres particuliers, à la compréhension parfaite de ce même attribut considéré à son premier principe, présente les apparences d'une méthode purement logique. On en conclut qu'elle ne donne que des formules sans réalité et sans substance. Mais qu'on y prenne garde : l'induction que Platon emploie ne recherche pas principalement, ainsi que le fait la logique, les rapports, les liens des êtres; elle s'attache à l'être même, elle le prend d'abord là où l'observation le donne, elle le veut tout entier et ne veut que lui. C'est dans cette double vue qu'elle recherche ce qui fait que l'être est présent dans le particulier ; elle voit que ce qui fait que l'être s'y trouve, n'est pas la particularité de cet être. En d'autres termes, ce qui fait qu'entre des limites il y a de la substance, ce ne sont pas les limites elles-mêmes, attendu que la position de ces limites est arbitraire, et peut être conçue tout autre qu'elle n'est. Donc, ce qui fait qu'intérieurement aux limites d'un être particulier, il y a une substance, c'est quelque chose qui est indépendant de ces limites; c'est, par conséquent, quelque chose qu'il faut concevoir existant sans ces limites. La vraie substance du particulier est donc générale et dégagée de la limitation et de la particularité. Cette nature de la substance n'est ni abstraite, ni logique, comme on l'entend communément ; elle

est éminemment ontologique et métaphysique.

Pour mieux faire comprendre ce que nous disons ici, traçons rapidement la marche générale de toute méthode inductive. L'induction, qu'elle soit ou qu'elle ne soit pas comparative, est toujours la méthode qui fait passer les faits intellectuels de l'état primitif, spontané et particulier, à l'état actuel, réfléchi et général. Le particulier, le concret, se compose de deux élémens : l'un est sa nature, son essence sans laquelle il ne pourrait ni exister ni être conçu : cet élément est général; le second est la partie accidentelle et variable de cet être : ce dernier élément est la limitation de la nature de cet être; il en est la particularité et l'individualité. La substance ne peut être que dans l'un ou dans l'autre de ces élémens, ou dans tous les deux. La substance d'un être se distingue des phénomènes par lesquels cet être se manifeste; les phénomènes, en effet, sont la partie d'un être qui peut varier, sans que cet être cesse d'être conçu comme un et identique; la substance est au contraire la partie qui constitue son unité et son identité, et qui ne peut par conséquent être supposée altérée sans que l'être ne soit détruit.

Or, où se trouve la substance d'un être? est-ce dans la nature, dans l'essence que ses limites embrassent, ou est-ce dans ces limites mêmes?

Il est d'abord évident que la nature, l'essence comprise dans cet être, fait partie de la substance.

Mais n'y a-t-il que l'essence, c'est-à-dire, la partie générale d'un être, qui en forme la substantialité? La limitation n'y entre-t-elle pas aussi pour une part¿

Dans la limitation, il faut distinguer l'existence même de la limite, sans égard à sa position, et la position même de la limite. Il est bien clair d'abord que la substance d'un être fini suppose qu'elle sera limitée. Mais l'unité et l'identité d'un être fini supposent-elles, avec la même nécessité, que la position de la limite soit telle plutôt que telle autre, soit ici plutôt que là? La limite est la cessation de l'existence d'un être, c'est la disparition de sa substance. Un être fini, pouvant varier et se développer, peut nécessairement conserver l'unité de la substance, alors que sa limite se recule ou se resserre. La position de la limite d'un être particulier ne tient donc point à cette partie invariable de lui-même, qui est la substance.

Mais les êtres particuliers d'une même essence spécifique, en quoi diffèrent-ils les uns des autres?

Ce n'est pas par la nature qui leur est commune; ce n'est pas non plus par la nécessité où ils sont tous également que leur nature reçoive une limitation. Leur distinction comme individus, comme êtres particuliers, vient uniquement de la position de la limite, laquelle varie dans chacun d'eux. Mais cette position est aussi, dans chacun d'eux, la partie accidentelle et phénoménale de l'être : ce n'en est

point la partie substantielle. Il se trouve donc que, des deux élémens, l'un général, l'autre particulier, dont se compose chaque être concret, la substance s'identifie avec le premier.

Or, l'induction fait cesser l'état concret de l'être particulier, non pas en détruisant sa réalité, mais en négligeant l'élément accidentel qui trouble et obscurcit la présence de la véritable réalité, celle de la substance, et en mettant à nu, pour ainsi parler, la nature générale qui soutient la réalité et maintient l'unité de la substance au milieu de toutes les variations produites par le reculement ou le resserrement des limites entre lesquelles cette réalité, cette unité est contenue.

Si toute limitation était négligée, on serait amené à concevoir la substance dans son unité absolue. En tombant sous la limitation, la substance, d'incréée et d'infinie qu'elle était, devient finie et créée. C'est donc par la limitation que le fini, le multiple, prend naissance. Le principe de la limitation, c'est le principe de la quantité. La substance, devenant quantitative, n'existe plus absolument et universellement.

Mais faut-il dire, avec ceux qui font à Platon le troisième reproche dont nous avons parlé, que la méthode de ce philosophe ne réussisse à sauver la variété et l'existence du fini qu'en plaçant le principe de la limitation, c'est-à-dire, du non-être, c'est-à-dire encore, de la quantité, dans le sein

même de Dieu, de l'absolu, de la substance universelle ?

Nous venons de voir deux choses. D'une part, ce n'est pas de la limitation, ou du moins de la position particulière de la limite, que vient la substance ; la détermination de la limite peut varier sans que la substance varie. D'une autre part, la limitation de la substance vient de la présence de la quantité sous l'une des conditions de laquelle la substance doit tomber pour devenir déterminée.

Il suit de là que, pour obtenir la notion pure de la substance d'un être particulier et individuel, il faut négliger ce qui peut varier dans cet être sans que sa substance varie, ce qui, par conséquent, est indifférent à sa substance : il faut négliger la limitation qui forme l'individualité et la particularité de cet être. Mais ce qui reste dans l'être particulier, lorsqu'on a écarté les limites qui faisaient de lui un être particulier, c'est l'essence, c'est la nature générale qui est identique dans tous les individus de la même espèce. Cette essence est distincte de toutes les autres essences. Les natures spécifiques sont irréductibles les unes dans les autres.

A quoi tient cette irréductibilité ?

Elle tient à ce que ces natures, ces essences se délimitent les unes les autres par leur opposition ; elle tient à ce que chaque essence n'est qu'une espèce d'être en particulier, n'est qu'un des termes dans lesquels l'être absolu est conçu divisé. Une

essence, en tant qu'elle est spécifique, est une limitation, une fraction de l'être absolu dont les autres essences, en tant que spécifiques aussi, sont d'autres fractions, d'autres limitations.

Mais le fractionnement et la limitation d'une chose ne sont pas, avons-nous vu, ce qui constitue la substance de cette chose. La substance d'une nature spécifique ne sera donc point ce qui fractionne et limite l'être absolu. mais, en elle, il n'y a que ces deux choses : il y a l'être absolu, et il y a une ligne de démarcation entre l'être absolu résidant en elle et l'être absolu résidant hors d'elle. Or, ce n'est pas cette ligne de démarcation qui fait que l'être absolu réside dans telle nature spécifique. C'est elle, au contraire, qui fait que l'être absolu, après y avoir résidé d'une certaine manière, n'y réside plus d'une autre manière. C'est cette ligne de démarcation qui nie le caractère de l'être absolu en le limitant. Ce n'est donc pas la limitation de l'être absolu, dans une nature spécifique, qui constitue la substance de cette nature. C'est l'être absolu lui-même qui forme cette substance Pour avoir la substance pure d'une certaine nature spécifique, il faut prendre l'être absolu qui est en elle, et le dégager des limites dans lesquelles il est engagé, en tant qu'il ne réside qu'en elle. La véritable substance est donc l'être en soi, un, indivisible, qui ne donne aucune prise sur lui à la quantité, et qui pour cela est vraiment absolu.

On pourrait croire que ce procédé général de l'induction mène au panthéisme. En effet, le principe sur lequel ce procédé s'appuie consiste à poser la substance dans le dégagement des limites où elle est détenue. La plus haute application de ce principe est de saisir la vraie substance dans le dégagement de toute limite, c'est-à-dire, dans l'infini. Il n'y aurait donc alors qu'une substance qui serait la substance divine.

Il est bien vrai que le procédé inductif général que nous venons de décrire, ramène tous les êtres à la substance absolue, comme au fond qui les soutient tous, au point de départ d'où ils procèdent également, et à la fin à laquelle ils doivent tous arriver. Ce procédé fait deux parts dans les êtres, soit dans les êtres individuels, soit dans les essences spécifiques de ces êtres. D'un côté, il reconnaît ce qu'il y a à l'intérieur de ces êtres; d'un autre côté, il voit les limites dans lesquelles leur être est renfermé. De ces deux parts, la première est positive; la seconde est limitative et négative de la première. La substance est dans la première part et non dans la seconde. Le caractère positif de l'être est infini et absolu. L'induction dégage ce caractère partout où l'être se trouve, partout où quelque chose existe. Mais, en même temps qu'elle constate que la nature de la substance, comme substance, est d'être infinie et absolue, elle constate aussi que, dans les individus et dans les

espèces, la substance existe sous des conditions diverses de limitation.

Il y a donc deux manières d'exister pour la substance. D'abord, et comme principe de toutes choses, elle existe en soi à l'état d'unité absolument indivisible, étant le fondement et la cause absolue de tout ce qui existe et peut exister. Cet état de pleine et parfaite existence, est marqué par l'indépendance absolue où est la substance de tout principe de limitation, c'est-à-dire, de tout assujettissement au principe de la quantité, de la grandeur mathématique, d'où vient la divisibilité, la décomposition de la substance en êtres de nature spécifique et en êtres individuels.

Mais il est un autre état que revêt aussi la substance, état subordonné au premier, en ce sens que la substance doit exister sous celui-ci pour pouvoir exister sous celui-là, et de plus, parce que tout ce qu'il y a de réalité dans le second état se trouve éminemment dans le premier, sans que la réciproque ait lieu. Ce second état est marqué par l'intervention du principe de la quantité, lequel agit sur la substance pour la diviser, l'opposer à elle-même, et la délimiter.

La substance, tombant sous l'action du principe de la quantité, se distingue profondément de la substance existant indépendamment des atteintes de ce principe. Il y a entre ces deux états de la substance toute la différence qui existe entre une chose qui

reçoit une limite, et une chose qui n'en peut jamais recevoir; il y a celle que l'on conçoit entre l'être inépuisable et toujours affirmable, et l'être épuisé et toujours nié. Il est donc absolument impossible de ramener l'un à l'autre deux états de l'être, marqués de caractères si opposés. Et néanmoins, c'est la substance dans le premier état qui soutient la substance dans le second, et lui communique toute la réalité qui peut être embrassée entre des limites.

Il est plusieurs espèces de limitation que peut prendre la substance dans son second état, quand elle est considérée comme se distinguant absolument de la substance divine. Il y en a autant qu'il y a de conditions, de formes diverses contenues dans le principe de la quantité. Or, dans ce principe de la quantité, il existe deux sortes de conditions, deux sortes de formes. D'abord, il est une condition qui se retrouve dans toutes les autres; elle est générale, et existe toutes les fois que le principe de la quantité existe. Les autres conditions sont spéciales, c'est-à-dire, que le principe de la quantité peut exister sans qu'elles soient remplies. La condition générale, celle qui tient à l'essence même de la quantité, est le nombre; les conditions spéciales sont le temps, l'espace, l'intensité.

La substance, dans son second état, existant sous la condition générale de la grandeur, se divise numériquement en autant de termes qu'il y a d'es-

pèces élémentaires contenues dans l'être en soi. Les élémens de l'être absolu, obtenus par la présence générale du principe de la quantité, ne sont pénétrés par ce principe qu'autant qu'ils le doivent être simplement pour devenir distincts les uns des autres. Ils sont plusieurs, puisqu'ils existent sous la forme générale de nombre; mais ils n'existent point sous la condition de succession, ni sous celle d'espace, ni sous celle d'intensité. La substance, décomposée seulement par l'intervention du nombre, c'est la substance absolue au sein de laquelle s'opposent les points de vue de l'être, les natures qui s'y trouvent sans égard au temps, au lieu et à l'intensité.

Ces élémens de la substance absolue saisis par leur distinction numérique, sont les idées platoniciennes formées par l'action de deux principes, celui de la substance absolue et celui de la quantité en général dans l'empire duquel la substance fait son apparition. Mais les élémens de la substance absolue, numériquement distingués, les uns des autres, peuvent aussi se combiner numériquement et former des groupes restant en dehors de la succession, de l'espace et de l'intensité. Les groupes sont les idées platoniciennes des genres et des espèces inférieures, lesquels consistent dans une réunion déterminée d'attributs élémentaires, qui sont aussi des idées à l'état de simplicité.

Les élémens de la substance, soit seuls, soit

combinés diversement, une fois saisis par l'action générale du principe de la quantité, peuvent tomber sous les conditions spéciales de ce principe ; ils peuvent, entraînés par la quantité, entrer dans le domaine de la succession, dans l'espace, dans les degrés de l'intensité S'ils ne tombent que dans le temps et dans l'intensité, ce sont des forces immatérielles finies. S'ils existent à la fois sous toutes les conditions que renferme la quantité, ce sont des corps.

Mais remarquons bien que les êtres se distinguent par l'intervention du principe de la quantité. De même que la substance, numériquement divisée en élémens de l'être ou en groupes d'élémens, se distingue absolument et infiniment de la substance absolue qui n'a rien en elle de quantitatif; de même la substance, à l'état de division, se distingue profondément d'elle-même, selon qu'elle tombe seulement sous la condition générale du nombre, ou selon qu'elle tombe à la fois sous cette condition générale, et sous quelques-unes des conditions spéciales de la quantité. Cette distinction est celle qui existe entre les idées platoniciennes et les êtres individuels de la nature.

Par suite de cette manière de distinguer la substance, on doit reconnaître entre la substance qui existe, sous condition de nombre et de temps, sans exister sous condition d'espace, et la substance qui existe sous cette dernière forme, le même abîme

qu'entre celle-là et la substance qui n'existe que sous condition de nombre, et qui n'est pas accessible à la succession. Cette troisième distinction est celle qu'il faut concevoir entre les esprits et les corps.

Le principe général de l'induction répugne donc aussi invinciblement au panthéisme, qu'il répugne à l'isolement des substances. En soi, et au principe des choses, il n'existe qu'une seule et même substance. D'une part, elle est sans caractère quantitatif aucun : c'est Dieu. D'une autre part, elle revêt le caractère quantitatif le plus général, et seulement ce caractère : c'est l'idée platonicienne. Enfin, elle devient plus profondément quantitative : soit en s'arrêtant dans le temps, et ne faisant que toucher à la limite de l'espace, comme les forces spirituelles; soit en épuisant les formes de la quantité, comme le font les corps.

Tel nous paraît être le vrai sens de la théorie des nombres, par laquelle Platon s'efforce d'établir le principe de l'unité et celui de la diversité dans les êtres. On a pu voir que l'unité est le contraire d'une abstraction logique. En effet, une abstraction logique s'obtient en négligeant la matière et l'essence des choses dont on ne conserve que les rapports et les liens extérieurs. Au contraire, l'induction platonicienne garde ce qu'il y a de positif dans tous les êtres, et n'écarte que ce qu'il y a en eux de négatif, pour former la substance une, indivisible,

inétendue, éternelle de Dieu, du bien absolu, de l'être en soi.

Et dans l'explication donnée de la diversité des êtres, il faut bien distinguer la nature du nombre idéal, de celle du nombre mathématique. Le premier est une substance positive, puisée dans l'unité de la substance divine, et qui se distingue de celle-ci en prenant un caractère quantitatif. Le second n'est par lui-même rien de substantiel; il est seulement le lieu où est reçue la substance lorsqu'elle se détache du sein de la substance absolue. La grandeur mathématique n'a pas en elle-même de limites, mais elle est telle que rien en elle ne peut exister qu'à la condition d'en recevoir. La fixation de la limite, la préférence donnée à telle limite sur telle autre, c'est-à-dire, la détermination proprement dite, n'a pas sa cause dans la grandeur mathématique qui n'en est que la condition. Elle est positive, et, comme telle, elle vient du principe de l'unité substantielle.

Maintenant si l'on demande comment il se peut faire que la substance, qui est une et indivisible en Dieu, peut subir la présence de la grandeur mathématique, et devenir quantitative et multiple dans le monde, on soulève une question de cause première, dont la solution ne peut être que l'expression irréductible d'un fait, et non point la détermination d'une cause plus claire que ne l'est l'existence du fait lui-même. Nous ne pouvons pas ne

point admettre la double nature de la substance, non quantitative en soi, et quantitative lorsqu'elle sort de soi, de telle sorte que celle-ci ait son principe dans celle-là. Il nous est impossible de ne pas concevoir la substance quantitative comme résidant, à la fois, et dans le sein de la substance non quantitative où elle a toutes ses racines, toute sa réalité, et hors de cette substance dont elle se distingue nécessairement. Tel est le nœud de toute difficulté métaphysique que nous ne pouvons, ni trancher, ni méconnaître.

Quand on vient objecter à Platon que sa méthode conduit à admettre que les êtres sont à la fois en eux-mêmes et hors d'eux-mêmes, que les idées, par exemple, sont à la fois intérieures aux êtres particuliers qui participent d'elles, et extérieures à ces êtres comme résidant en elles-mêmes, on ne voit pas que l'on méconnaît la condition première de l'existence du monde, de l'existence du fini, comme étant à la fois dans l'infini et hors de l'infini. Mais ce langage dont on se sert, de l'idée qui existe à la fois en elle-même et hors d'elle-même, prouve que l'on ne s'est pas pénétré du rôle que joue le principe de la quantité dans la différenciation des êtres. Dire que le même être est à la fois en lui-même et hors de lui-même, c'est dire que cet être, sous ces deux états, existe dans l'espace ; car ce n'est que dans l'espace qu'il y a du dedans et du dehors. L'infini, quand il pro-

duit le fini, n'est pas à la fois en lui-même et hors de lui-même; par la raison que l'infini reste toujours indépendant de toute quantité, et, par conséquent, indépendant de l'espace. De même, l'idée platonicienne, étant déterminée seulement sous condition numérique et jamais sous forme d'étendue, ne peut jamais être dite intérieure ou extérieure à elle-même. De même que Dieu a pu donner naissance au fini qui participe de l'être divin sans se confondre avec l'essence divine ; de même aussi l'idée platonicienne peut faire exister des êtres individuels qui lui doivent leur substance, et se distinguent de ce qu'elle est elle-même. L'être inférieur qui doit son existence à un être supérieur, se distingue de celui-ci en ce que le premier tombe sous une condition de la quantité, à laquelle l'être supérieur échappe.

Lorsqu'on veut voir du dedans et du dehors, dans le même être, c'est que l'on considère cet être, en tant que cause, comme étant soumis à l'action du principe de la quantité, action à laquelle son effet est seul assujetti, et par laquelle cet effet se distingue de sa cause. Donc, si l'on veut distinguer le fini de l'infini, l'idée platonicienne de l'être individuel, il faut se garder d'attribuer au premier terme de chacune de ces dualités ce par quoi le second terme se distingue de lui. C'est donc une nécessité de concevoir Dieu et l'idée platonicienne comme repoussant toute notion de dedans et dehors,

toute comparaison tirée du rapport du contenant au contenu. Autrement, ce serait se contredire soi-même et détruire la distinction des deux termes, laquelle aurait d'abord été posée

Ce langage vicieux, qui confond toutes choses, provient de ce que l'on n'arrive pas à la métaphysique par la voie de la psychologie. La conscience que nous avons des opérations de notre esprit nous fait saisir purement et nettement la distinction qui existe entre la nature pensante, soumise à la succession, et la même nature indépendante de toute succession. Se sentir penser, c'est ne mêler à cette conscience nulle notion de contenant et de contenu, nulle notion d'espace. Concevoir ce que c'est que penser en général, ce qu'est l'essence pure de la pensée, c'est ne concevoir en aucune manière la quantité. Telle est la vraie méthode pour dégager, du sein de la notion que nous avons de nos opérations finies, la notion des mêmes opérations infinies en Dieu, et pour séparer la notion de l'objet matériel de la pensée, de celle de la pensée elle-même. La pensée, soit divine, soit humaine, apparaît dans la conscience avec son caractère pur, celui de n'être ni enveloppante, ni enveloppée; de n'être point contenue, mais de se contenir; de n'être point comprise, mais de se comprendre; de n'être point portée, mais de se porter elle-même; de n'être ni en elle-même, ni hors d'elle-même; de n'être nulle part et d'être partout; de n'aller vers rien et

de tout atteindre; pénétrante et pénétrable, toujours une et toujours féconde, nature véritablement universelle.

Et non-seulement l'observation de la conscience nous fait facilement pénétrer la nature de la pensée en nous et cette même nature en Dieu ; mais encore elle nous fait voir à quoi il tient qu'en nous la pensée a des limites, et qu'en Dieu elle n'en peut avoir. Nous n'avons conscience de notre pensée qu'à propos de quelque objet distinct de nous et auquel elle s'applique. Notre pensée ne peut se connaître elle-même qu'en suspendant le mouvement spontané qui l'entraîne vers quelque chose qui est différent d'elle-même, et sans la perception primitive de laquelle elle n'eût pas pu entrer en exercice. Elle ne peut donc avoir conscience de ce qu'elle est qu'en perdant de vue un des deux termes qui sont nécessaires à son existence, savoir : le terme objectif. Elle ne peut donc s'apercevoir toute seule qu'en tronquant sa nature et qu'en se limitant. Si elle s'aperçoit tout entière, elle aperçoit par cela même ce terme objectif placé hors d'elle-même, qui est indépendant d'elle, et auquel elle n'a pas pu ne point s'appliquer. Pour que notre pensée pût avoir une conscience parfaite d'elle-même à l'état de pureté, c'est-à-dire, de séparation de tout objet étranger, il faudrait qu'elle se suffît à elle-même et qu'elle trouvât en elle, dès le principe, aussi bien son objet que son sujet; il faudrait

qu'elle fût indépendante de tout être, et que tout être dépendît d'elle; mais alors elle cesserait d'être notre pensée et elle deviendrait la pensée absolue, la pensée divine. La pensée divine et la pensée humaine diffèrent l'une de l'autre en ce que la première s'aperçoit tout entière et toute seule, tandis que la seconde ne s'aperçoit complétement elle-même qu'en se rapportant à des objets étrangers. La conscience que nous avons des opérations de notre esprit nous découvre, à la fois, et quelle est l'imperfection qui s'attache à la perception de notre pensée, et quelle est la véritable nature d'une perception parfaite de la pensée. La psychologie nous fait donc saisir certainement les limites infranchissables qui séparent la conscience humaine de la conscience divine. Les limites consistent en ce que Dieu a conscience de sa pensée comme d'un principe générateur de tous les êtres, et que l'esprit humain n'a conscience de la sienne que comme d'un principe attaché à des êtres qu'il n'a point faits, et qu'il doit accepter tels qu'ils sont, hors de lui, et indépendamment de lui-même.

Platon a-t-il suivi cette méthode psychologique qui seule mène légitimement à la métaphysique ?

Il en a seulement eu le pressentiment. Toutefois, ce n'est qu'en se plaçant au point de vue de cette méthode que l'on peut comprendre le sens profond du platonisme; comme ce n'est que de là que l'on peut recueillir et coordonner les vérités métaphysi-

ques que se partagent les divers systèmes qui les mutilent, en les opposant les unes aux autres.

## TROISIÈME OBJECTION.

**Platon ne peut admettre la variété des êtres autrement qu'en supposant l'existence du non-être au sein de l'être en soi.**

Pour détruire la troisième objection que l'on fait à Platon, nous allons examiner quel est l'emploi du principe du non-être dans sa philosophie.

Ce principe y joue un grand rôle. Il existe en présence du principe de l'être en soi, et, quoique par lui-même il ne soit rien, et qu'il ne devienne quelque chose que par l'intervention et l'action qu'exerce sur lui le principe positif, il est éternel comme celui-ci. Mais Platon, en accordant cette importance au principe négatif, le fait-il entrer dans le principe de la substance absolue, et en pénétrer l'essence si intimement qu'il y ait mélange, et que la contradiction soit au fond des choses? Cette doctrine monstrueuse n'a jamais été dans la pensée de ce philosophe, et l'on n'en trouve pas la moindre trace dans son système. Pour en donner une démonstration, il suffit de présenter rapidement la

théorie du non-être dans Platon, en la rattachant à son origine.

Le disciple de Socrate avait voué sa vie à une œuvre contraire à celle des sophistes, dans la science, la morale, la religion, et la politique. Il s'est attaché dans ses premiers dialogues à combattre ses ennemis sur le terrain de la science. Or, la doctrine des sophistes a deux parties : l'une toute spéculative, et exprimant des maximes auxquelles ses auteurs eux-mêmes ne croyaient pas ; l'autre pratique, qui renfermait le véritable esprit, l'esprit sérieux des sophistes. La partie spéculative est celle de l'argumentation, légère dans sa forme, absurde dans ses conséquences, et reposant au fond sur une difficulté métaphysique très-sérieuse. Platon qui, dans son Euthydème, avait approfondi cette argumentation, donna dans sa théorie des idées le nœud de la difficulté que cette argumentation renferme. Sa partie pratique est exposée dans le Sophiste. Elle consiste à reconnaître que tout ce que l'on dit est également vrai, et que tout ce que l'on fait est également bien. Elle établit une indifférence absolue. Il n'y a que des apparences, et toutes les apparences sont égales. L'erreur n'existe pas. Dire en effet qu'une chose est fausse, c'est dire qu'elle n'est pas, c'est dire que ce qui n'est pas est : c'est donner une existence au non-être. De là ce principe fondamental de la sophistique, que le non-être n'existe d'aucune manière ; et sur ce fondement s'appuie la doc-

trine qui n'admet que l'apparence, et qui admet toutes les apparences indifféremment.

Platon, ayant saisi la sophistique sous cette dernière forme, lui oppose le principe contraire, celui de l'existence du non-être. Il donne une théorie de ce principe. Le non-être, en soi, n'est rien de saisissable, et il ne peut être admis comme existant, que parce qu'il a la puissance d'être déterminé par l'opération du principe de l'être. De l'existence du non-être, Platon tire un avantage précieux en métaphysique, celui d'échapper à la confusion des substances, et de pouvoir marquer la distinction des principes. Si l'on supprimait le principe de la négation, tout discernement deviendrait impossible. Il ne resterait que l'identité. Néanmoins toute chose, remarque Platon, est à la fois, et identique à elle-même, et autre que les choses qui ne sont pas elle-même. Le caractère d'être autre que ce que l'on est soi-même, ne peut être marqué que par le principe négatif.

Or, l'être en soi lui-même, en même temps qu'il conserve son immuable essence et son éternelle identité, est autre que les choses finies et périssables. Le principe du non-être doit donc nécessairement s'appliquer à l'être divin, sans quoi il se confondrait avec les êtres multiples de l'univers.

Mais le principe du non-être, quand il s'attache à un être pour le discerner des autres, et surtout





quand il porte sur l'être divin, entre-t-il dans cet être pour y mettre une cause de contradiction et de destruction ?

Remarquons que les êtres finis ne sont tels que parce qu'ils tombent sous l'action d'un principe négatif. Ils sont positifs en tant qu'êtres; et ils sont négatifs en tant que finis. L'être en soi ne se distingue pas des êtres finis par l'être qui leur est commun, mais il s'en sépare par la négation de l'être, laquelle se trouve en eux et n'est jamais possible dans son essence parfaite. Quand donc on dit que l'être en soi est autre que les êtres finis, ou, en d'autres termes, qu'il n'est aucun de ces êtres, c'est comme si l'on disait : L'être en soi n'est rien de ce qui n'est pas, ou, encore, il est le non-être du non-être. Donc, le principe du non-être appliqué à Dieu consiste à nier en Dieu tout ce qui nie. Mais nier tout ce qui nie, qu'est-ce autre chose qu'affirmer l'être avec toute l'énergie dont on est capable. Quand donc on dit : Dieu est autre que les êtres finis, c'est énoncer que Dieu est essentiellement tout être, puisque c'est nier tout ce qui nie l'être. On n'enlève donc pas à Dieu de sa substance, quand on pose en présence de lui un principe de multiplicité, et quand on le distingue d'un tel principe. Bien loin qu'il se dessaisisse de quelque chose de son être, quand il reconnaît des êtres finis qui ne sont pas lui-même, il nie, par son acte de discernement, tout ce qui nie l'être dans les êtres finis,

et, par cette double négation, il attire à lui le tout-être, l'être infini, avec la plus puissante des affirmations.

VU et LU :

A Paris, en Sorbonne, le 17 Janvier 1843.

*Le Doyen de la Faculté des Lettres,*

VICT. LE CLERC.

